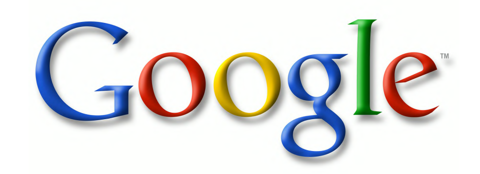
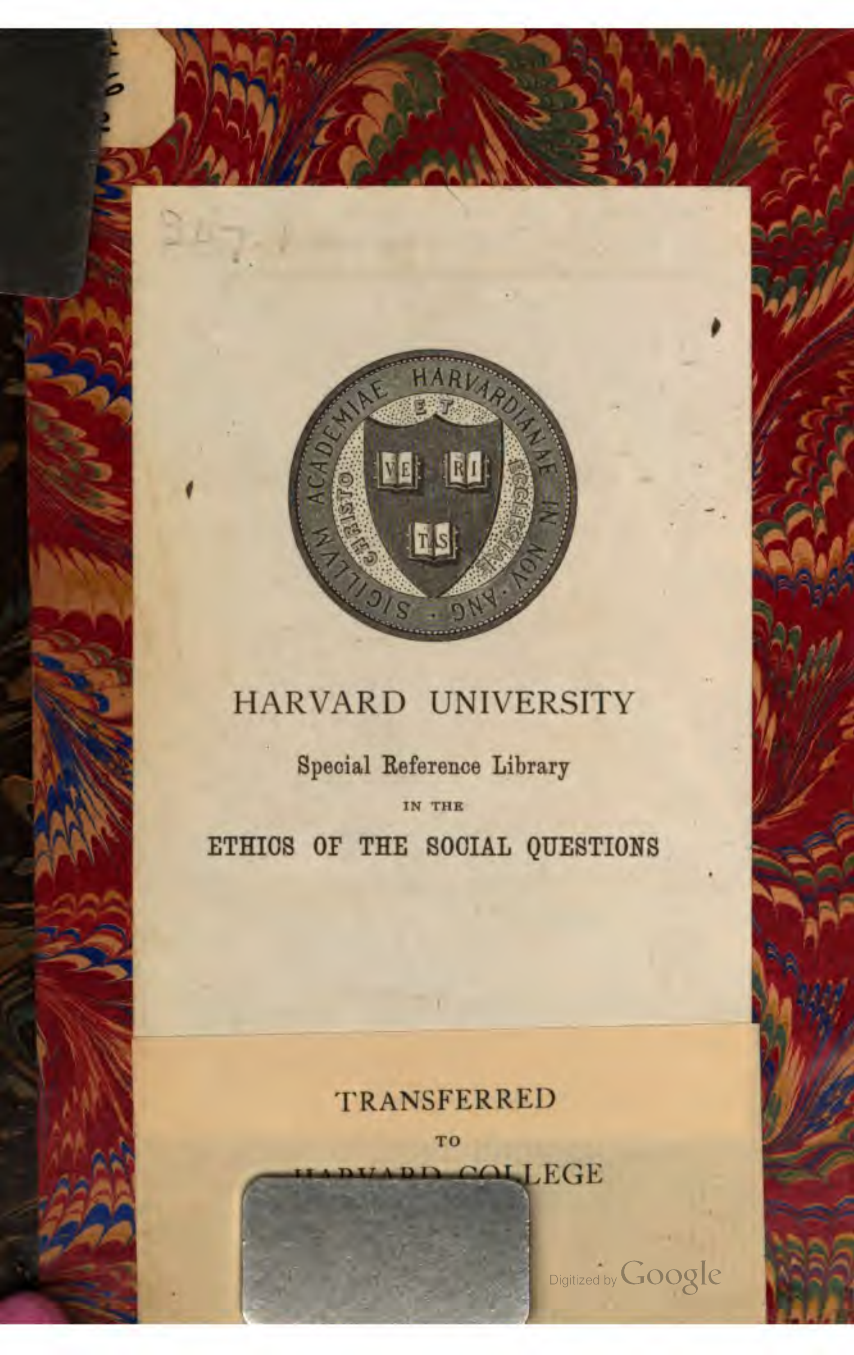



WIDENER
HN MGCU Y


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV · ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Autour

du

Catholicisme social

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Autour du Catholicisme social. Première série; 2e édition. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

L'Allemagne Religieuse. *Le Protestantisme.* 3e édition. 1 vol. in-16. 3 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie française.

Lendemains d'Unité. — Rome, Royaume de Naples. 1 volume in-16. 3 fr. 50

L'école d'aujourd'hui. 2e édition. 1 vol. in-16. . . . 3 fr. 50

La Franc-Maçonnerie en France. Brochure petit in-16; cinquième mille. 50 c.

Le pape, les catholiques et la question sociale. 3e édition, refondue. 1 vol. in-12 . . . . 3 fr. »

GEORGES GOYAU

Autour du Catholicisme social

DEUXIÈME SÉRIE

La Démocratie chrétienne
Le Monastère au moyen âge. — Figurines franciscaines
Léon Ollé-Laprune. — Charles Lecour-Grandmaison
Les Congrès catholiques sociaux. — Le devoir d'aujourd'hui
L'Eglise et les courants politiques du siècle

PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE DIDIER
PERRIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS, 35
1901

A HENRI LORIN

AVANT-PROPOS

« Si l'on parle aujourd'hui de christianisme ou de catholicisme social, ce n'est pas du tout qu'ils ne l'aient pas toujours été, ni qu'on puisse un instant concevoir qu'ils cessent de l'être sans cesser d'être aussitôt le catholicisme ou le christianisme même ; mais, comme il y a des temps de se taire et des temps de parler, ainsi y a-t-il des temps de développer avec plus d'ampleur telle ou telle partie d'un universel enseignement. L'action catholique a toujours été sociale et le sera toujours ; elle l'est seulement avec plus d'évidence et de continuité, quand elle s'exerce, comme de nos jours, en temps de révolution sociale. »

Ainsi s'exprimait M. Brunetière, à Tours, le 23 février 1901, dans sa conférence sur *les Raisons actuelles de croire*.

Nous aimons à mettre ces paroles en tête du nouveau recueil que nous offrons au public; il n'est pas une page de ce livre qu'elles ne puissent éclairer et qui n'essaie de les confirmer.

G. G.

PREMIÈRE PARTIE

DÉFINITIONS ET DISTINCTIONS

I

CATHOLICISME SOCIAL ET CATHOLICISME

Il est des adversaires du catholicisme social qui considèrent cette épithète « social » comme éminemment restrictive de l'antique et large sens du mot « catholicisme »et qui, volontiers, verraient dans le catholicisme social une façon distincte, façon nouvelle et trop nouvelle, façon moderne et trop moderne, d'être catholique.

Le livre de M. Victor de Clercq intitulé : *Les doctrines sociales catholiques en France depuis la Révolution jusqu'à nos jours*[1], les instruira fort utilement.

C'est eux, en réalité, qui, par leur hostilité aux conséquences sociales du catholicisme et aux exigences sociales de la morale chrétienne, ont une façon trop nouvelle et trop moderne d'être catholiques.

Leur catholicisme, si sincère soit-il en son for intime, si édifiant puisse-t-il devenir par la ferveur individuelle de leurs âmes, est un catholicisme qui porte une date et une marque : il porte la date et la marque d'une période

1. *Les doctrines sociales catholiques en France depuis la Révolution jusqu'à nos jours*, par Victor de Clercq, secrétaire de la Commission permanente des Revues catholiques d'économie sociale. — I. *Les Précurseurs*, II. *Les Contemporains*. Paris, chez Bloud et Barral, 1901.

où l'on était féru de laïcisation, et où l'on permettait au Christ de régner, si bon lui semblait, à l'intérieur des consciences, mais non point d'établir entre toutes ces consciences, agissant dans la vie publique, le lien de son universelle et souveraine hégémonie.

Le catholicisme social, qui prétend faire intervenir les droits et les ordres de la morale chrétienne dans le régime du travail, dans le régime agraire, dans le régime de la spéculation, est une réaction décisive contre le concept de laïcisation de la société.

Réaction d'autant plus décisive que, si les bonnes volontés catholiques y donnent un zélé concours, elle deviendra populaire; et c'est par le peuple seul, à notre âge de démocratie, que l'idée religieuse, comme toutes les autres, peut atteindre au triomphe.

Le catholicisme social, c'est la preuve vivante, pour le peuple, que Dieu s'occupe de lui et que l'Eglise s'occupe de lui, que les fruits de la rédemption ne sont point périmés, que la morale chrétienne n'est point devenue sans vertu ni sans efficacité.

Le catholicisme social, c'est le christianisme logique; et l'âme populaire subit la logique, lors même qu'elle ne l'aime pas. Au fond du christianisme tel que Jésus l'a voulu, vous trouvez l'idée d'Eglise, c'est-à-dire l'idée d'un lien permanent établi entre tous les hommes par la religion, et vous trouvez l'idée du royaume de Dieu, c'est-à-dire l'idée d'une société terrestre, précédant et préparant celle de là-haut, et dans laquelle le vouloir de Dieu est la règle constante, non seulement des rapports de l'âme humaine avec Dieu, mais des rapports fraternels de tous les hommes entre eux. Le catholicisme social est la suite naturelle, inévitable, de ces deux idées.

M. Victor de Clercq en a retrouvé les précurseurs dans certaines écoles de penseurs catholiques vers lesquelles on n'avait pas l'habitude de remonter.

Le prix de cette recherche éclate aux yeux ; la valeur apologétique en est digne d'attention.

Car si des hommes qui avaient, par ailleurs, une conception aristocratique de la société, ou si tels autres que fascinait le « libéralisme » naissant, ont rencontré pourtant, dans leurs libres et franches spéculations, des thèses que nous appellerions aujourd'hui « catholiques sociales », et s'ils les ont développées, et s'ils s'y sont attachés, c'est qu'il suffit en définitive d'être catholique, et conséquent avec soi-même, pour être catholique social ; et c'est ainsi que la page d'histoire, nouvelle en plusieurs de ses aspects, que vient d'esquisser la plume curieuse de M. Victor de Clercq, est, à elle seule, une démonstration.

II

LA THÉOLOGIE TRADITIONNELLE ET LE CATHOLICISME SOCIAL

Ce qui fait l'irrésistible force de l'idée « catholique sociale », c'est qu'elle a sa racine dans la théologie traditionnelle et dans la philosophie même du christianisme. Seuls, les observateurs superficiels en signalent la nouveauté; ils montrent par là que, spectateurs de quelques manifestations éparses, ils ne savent ni en faire la synthèse ni en saisir la genèse. Les revendications du christianisme social, qui sont le fondement de la démocratie chrétienne, s'appuient sur la morale elle-même; elles ne sont point des additions, mais des déductions; elles ne sont point des superpositions, mais des corollaires. C'est pourquoi la cause du conservatisme et du libéralisme économique, qui rencontre encore des champions dans les sphères catholiques, ne peut, à proprement parler, se réclamer d'aucun théologien. Lorsqu'elle allègue des arguments d'ordre religieux, ils sont empruntés, non point à la théologie morale, mais à la casuistique. Rien de plus naturel : c'est le droit des casuistes, et c'est même leur office, de mesurer le degré de responsabilité des consciences individuelles en considérant l'*ambiente* social, les né-

cessités de situation, la fatalité des circonstances ; ils confrontent l'idéal et le possible, et c'est à la suite de cette confrontation qu'éclairés par leur expérience des choses et des âmes, ils signifient à l'individu un *Licet* ou un *Non licet.* La casuistique excuse ou justifie la conduite individuelle : voilà son rôle, voilà sa portée. Mais alléguer en faveur d'un désordre social intrinsèque, d'un état social contraire à la justice et à la morale, les décisions de la casuistique, c'est faire fausse route. Les prohibitions théoriques portées par la théologie contre l'intérêt de l'argent ont-elles perdu quelque chose de leur justesse, parce que la Sacrée Pénitencerie, tenant compte des circonstances, a jugé que les catholiques pouvaient, dans l'état actuel, percevoir un intérêt sans être inquiétés ? Nullement, et si le libéralisme économique invoquait en faveur de ses faux dogmes les arrêts de la Pénitencerie, il commettrait une prodigieuse erreur. Le christianisme social se fraie une route à travers les esprits, parce qu'il est une conséquence inéluctable des enseignements de la théologie morale. Ceux qui le combattent en s'armant de la casuistique à contretemps et à contre-sens, sont des hommes qui veulent, si l'on peut ainsi dire, *minimiser* le christianisme, tandis qu'au contraire le christianisme social est une fraction nécessaire, indissoluble, de la grande synthèse chrétienne.

Partout où se développe avec force et sûreté le mouvement chrétien-social, on entrevoit le travail continu d'un théologien : à Rome, jadis, c'était le P. Liberatore, de la Compagnie de Jésus ; en Suisse, c'est M. l'abbé Beck, professeur à l'Université de Fribourg ; à Liège, c'est M. le professeur Pottier, professeur de théologie morale au grand séminaire ; à Lyon, c'est M. l'abbé Blanc, professeur de philosophie aux Facultés catholiques. Et tous ces théologiens exercent beaucoup moins

un office de surveillance qu'ils ne donnent une impulsion ; au nom même de la science divine qu'ils enseignent dans leur chaire, ils apportent aux apôtres du christianisme social des motifs de confiance, des garanties de sécurité, des raisons d'espérance. Là-dessus, les apôtres marchent; et leur action fait du bruit dans le monde, plus de bruit, parfois, que n'en a fait l'enseignement des théologiens ; mais la théologie fut le germe, ce germe devint racine, et la racine subsiste.

Rien n'est plus instructif à cet égard que la lecture du livre publié par M. l'abbé Blanc : *Etudes sociales*[1]. Auteur d'un *Traité de philosophie scolastique* qui fait autorité, c'est par la force même de la théorie chrétienne, intégralement présente à son intelligence, intégralement vivante dans son cœur, que M. l'abbé Blanc fut amené à aborder de front les questions sociales. Ses *Etudes sociales* renferment plusieurs de ses conférences et beaucoup de ses articles; en même temps qu'un livre de doctrine, elles ont la valeur d'un document, presque d'une page d'histoire ; car telle conférence sur la *Question sociale*, faite aux Facultés catholiques de Lyon dès le 6 mars 1891, et telle autre sur *l'Economie politique chrétienne*, donnée au même endroit le 16 février 1894, ont véritablement marqué des dates dans le développement de la « démocratie chrétienne » lyonnaise. Qu'il y a une économie politique chrétienne, que cette science, « subalterne de la morale, est fondée sur le Décalogue », que l'économie politique, réduite à la méthode purement expérimentale, tendrait à ériger les faits en droit, ce qui est immoral et antichrétien : voilà autant de maximes qui, présentement, parmi les catholiques, ne rencontrent plus que des contradicteurs insignifiants ; en était-il de même en 1894, lorsque M. l'abbé Blanc, parlant

1. Paris, Vic et Amat, 1897.

dans une Faculté catholique et considérant à juste titre qu'en tant que théologien il avait son mot à dire dans l'économie politique, énonçait et prouvait cette thèse ? Ce fut un honneur pour les Facultés catholiques de Lyon de devenir ainsi comme le foyer d'où rayonnèrent, sous les regards impuissants, et d'ailleurs éblouis, de certains économistes, les vrais enseignements sociaux de l'Eglise romaine. A l'encontre de ces anciens traités d'économie politique qui retraçaient cette science comme si le christianisme n'existait pas, la conférence de M. l'abbé Blanc s'insurgeait victorieusement. On sentit, ce jour-là, que le courant rénovateur, issu des sources pures de la tradition, poursuivrait sa route avec la sage et ferme allure de ce qui est immortel.

III

LA DOCTRINE MENAISIENNE
ET LE CATHOLICISME SOCIAL

La question Lamennais, depuis quelques années, est revenue à l'ordre du jour. M. Spuller, l'abbé Roussel, le R. P. Mercier, l'ont curieusement étudiée ; le R. P. Lecanuet, de l'Oratoire, la traite à son tour, dans son volume sur la jeunesse de Montalembert. L'affaire de *l'Avenir* est le centre de ce livre. Vous y trouverez d'instructives confrontations entre un certain nombre de passages du célèbre journal et plusieurs écrits catholiques de notre époque; Lamennais, Montalembert, Lacordaire, de Coux apparaissent, ou peu s'en faut, comme des précurseurs de notre orientation présente.

Si telles sont les apparences, on devine et l'on s'explique les commentaires qu'elles doivent susciter en certains milieux. « La papauté s'est contredite, diront les uns ; Léon XIII a repris l'initiative de ce même mouvement qu'avait arrêté Grégoire XVI ». « Faites halte et prenez garde! » nous crieront beaucoup d'autres; et contre notre active fidélité aux enseignements politiques et sociaux du Pape, ils objecteront la condamnation dont Grégoire XVI a frappé Lamennais. Démenti

Paris, Poussielgue, 1896.

posthume subi par Grégoire XVI, condamnation anticipée des fidèles de Léon XIII : les deux allégations, bien qu'émises par des hommes de tendances fort diverses, ne sont point en mutuel désaccord ; elles résultent, l'une et l'autre, d'une étude incomplète des doctrines de Lamennais, et d'une insuffisante expérience de l'allure de la papauté.

Un certain nombre d'idées, qui furent jugées périlleuses dans les colonnes de *l'Avenir*, deviennent aujourd'hui courantes ; et tel de ces mots qui ébranlent la conscience des masses : « rapprochement de l'Eglise et du peuple », par exemple, semble emprunté par les interprètes de l'encyclique *Rerum novarum* aux victimes de l'encyclique *Mirari vos*. Est-ce donc l'Eglise qui a changé ? Nullement, répondront certains apologistes ; entre 1830 et 1890, ce qui s'est modifié, c'est la forme de ces idées et le contexte de ces mots. — Simple question de forme, alors, leur objectera-t-on.

Qu'il y a là, en fait, autre chose qu'une question de forme, et que, dans le domaine théologique, les questions de forme enveloppent et présupposent des questions de fond : voilà ce qu'il est nécessaire de comprendre pour juger sainement ce débat. Il serait peut-être utile, par surcroît, de plaider ensuite les circonstances atténuantes, soit en faveur de Lamennais, soit en faveur de certains ennemis qui commirent la faute de l'aigrir ; mais ces plaidoiries ne doivent point sortir du second plan. Lorsqu'il s'agit d'une discussion doctrinale, c'est à la doctrine qu'il sied tout d'abord de regarder, avant de s'arrêter à l'observation des faits connexes.

Donner à une idée un vêtement théologique, c'est faire plus et mieux qu'un changement de toilette. Semblable à ces draperies élégamment ajustées qui précisent et révèlent les lignes du corps, le vêtement théo-

logique précise les contours de la pensée, et il en révèle les dessous.

En matière religieuse et philosophique, une idée n'est pas un tout isolé, vivant de lui-même et pour lui-même ; elle est, forcément, le morceau d'un système, le fragment d'un ensemble. Parfois celui qu'elle captive se complaît si assidûment à la retourner en son esprit, à l'examiner toute seule en elle-même, qu'il méconnaît ou n'aperçoit pas l'appartenance fatale de cette idée à un système plus vaste qu'elle. Des illusions s'en suivent, et des égarements aussi : si le penseur, par une adhésion préalable de sa volonté, s'est attaché à une conception dogmatique qui devrait inspirer tous ses jugements, il fait coexister, sans chercher entre elles un lien, cette conception d'ensemble et l'idée neuve dont il s'est épris ; au lieu de se demander si cette pensée dûment formulée se pourra rattacher à la conception d'ensemble, ou bien si elle y contredira, il se flatte qu'un jour ou l'autre une *combinazione* s'établira entre la vieillerie vénérable et la nouveauté séduisante, entre le système fortement étayé et l'idée qui flotte sans soutien ; fort de cette confiance, victime de ses ennemis qui le poussent à bout, victime aussi de sa complaisance pour lui-même, il laisse se transformer en fossé la frontière qu'il avait cru pouvoir dessiner en son esprit ; son ancienne foi, au lieu de demeurer, par excellence, une catégorie de sa pensée, est reléguée à l'état de meuble, d'appendice ; et quant à l'idée de détail qu'hospitalisait son cerveau, elle continue d'être sans racine, elle reste dans un état d'isolement ; mais se grossissant sans se compléter, elle finit par conquérir l'intelligence tout entière et par en expulser tout ce qui l'y gêne. C'est ce qui est arrivé à Lamennais.

En s'étudiant à revêtir une idée d'une forme sainement théologique, on évite un tel écueil. Car cet effort

exige deux conditions : il faut en premier lieu prévenir tout conflit entre les conséquences, directes ou implicites, de la proposition qu'on énonce, et les divers points du dogme ; il faut en second lieu, si j'ose dire, situer cette proposition dans le champ de la théologie, lui donner un point d'attache, lui définir une place et un rôle dans l'harmonique engrenage des vérités dogmatiques. Et ces deux résultats, le second surtout, sont d'une importance extraordinaire.

Entre les tendances de Lamennais et celles des « chrétiens sociaux » actuels, il y a peu de différences, et peut-être même n'y en a-t-il point : de part et d'autre, vous apercevez ce généreux et apostolique désir de faire régner Dieu sur les masses et de ne point souffrir que des travailleurs chrétiens, par l'effet des circonstances économiques, soient ravalés au-dessous de la dignité d'hommes. Mais il suffisait à Lamennais de faire ressortir la parfaite conformité entre ces tendances et l'esprit de l'Evangile ; dès qu'il avait éveillé cette intuition, il se jugeait quitte envers l'orthodoxie. Il en est tout autrement aujourd'hui. Notre mouvement démocratique chrétien a cherché ses racines dans la théologie du moyen âge ; le christianisme social, tel qu'il découle de l'encyclique *Rerum novarum*, n'apparaît pas comme un simple accès de ferveur évangélique, ou comme une séduisante excroissance tant bien que mal ajoutée au dogme ; il se présente comme une pièce nécessaire, comme une suite indispensable de la doctrine catholique ; sa filiation à l'égard du thomisme est prouvée ; ses plus sûrs apôtres sont des professeurs de théologie morale ; et le christianisme social n'est ni plus ni moins qu'un indissoluble fragment du christianisme intégral. Sous le pontificat de Léon XIII, les idées chrétiennes sociales qu'exposait ou qu'insinuait *l'Avenir* ont retrouvé leur patrie. Comme

des éclairs dont on ne peut suivre le cours, et dont échappent l'origine et la portée, elles sillonnaient le journal de Lamennais ; elles resplendissent aujourd'hui, sûres d'elles-mêmes, avec un éclat continu, parce qu'elles ont dans les docteurs de l'Eglise une paternité authentique et vénérable. Elles ont cessé de se sentir hardies ; de plus en plus, elles se sont senties vraies. Ayant découvert, derechef, leur droit de cité dans le dogme, elles sont fièrement rentrées dans les esprits, demandant, non plus, comme en 1830, d'être tolérées, mais de régner.

En beaucoup d'autres cas, Lamennais exprima ses idées d'une façon trop approximative, qui les rendait dogmatiquement inacceptables. Grégoire XVI dut sévir contre les propositions de *l'Avenir* concernant la liberté absolue de conscience, la liberté absolue des cultes, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, la quasi-infaillibilité de la souveraineté populaire. C'est seulement à la suite du *Syllabus* et de la profonde distinction établie par la *Civiltà cattolica* entre la *thèse* et l'*hypothèse*, qu'on a pu apprécier exactement les doctrines menaisiennes et comprendre avec équité l'attitude de Grégoire XVI. La *thèse*, c'est que la vérité absolue a des droits ; l'*hypothèse*, c'est que la situation de fait, où se trouve actuellement notre société, ne permet pas aux gouvernements de prêter une sanction pratique aux droits de la vérité absolue; de là résulte la reconnaissance de la liberté des cultes, de la liberté de conscience. Lamennais considérait comme un insurpassable idéal le fonctionnement de ces libertés ; il s'en félicitait *a priori*, au nom de considérants philosophiques, au lieu de soutenir, simplement, qu'elles étaient provisoirement imposées, *a posteriori*, par l'évolution de l'histoire ; en prenant au pied de la lettre les enseignements de Lamennais, on aurait dû conclure

que l'Eglise romaine renonçait à rallier à Dieu toutes les âmes et à poursuivre son immortel travail *ut omnes unum sint*, et qu'elle considérait comme excellente en soi la désunion des esprits au sujet des problèmes essentiels. Il est permis de le dire, sans paradoxe : le *Syllabus*, en clarifiant cet ordre de notions, et la *Civiltà cattolica*, en faisant les *distinguo* nécessaires — de ces *distinguo* qui faisaient dire un jour à Mgr d'Hulst que si l'on ne distingue pas on confond — nous ont donné l'intelligence, plus nette et plus sûre, de ce qu'il y avait d'inexact dans les théories de Lamennais.

Plus d'un demi-siècle s'est écoulé depuis *l'Avenir*. Le travail théologique qui a marqué les pontificats de Pie IX et de Léon XIII a justifié les scrupules de Grégoire XVI, pape docteur, en même temps qu'il a fait émerger tout ce que le menaisianisme contenait de sain, de juste et de fécond.



IV

CATHOLICISME ET DÉMOCRATIE

Le temps est passé où l'on s'efforçait de concilier le catholicisme et la démocratie : cette demi-apologétique, qui ne se pouvait donner quelques illusions de succès qu'en estompant les exigences du catholicisme ou celles de la démocratie, paraît aujourd'hui démodée.

Dans son opuscule *la République libérale et le catholicisme*[1], M. Charles Bodin, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Rennes, détermine, si l'on peut ainsi dire, une position nouvelle de la question.

Il ne s'agit point de chercher un accommodement quotidien, transitoire, opportuniste, entre le catholicisme et la démocratie : nous nous expliquerions fort aisément que ceux qui sacrifieraient en cette ingrate besogne un peu de leur temps et beaucoup de leur franchise intellectuelle n'en fussent récompensés, de part et d'autre, que par des suspicions.

Le catholicisme et la démocratie sont deux faits. Des faits ne se concilient pas, ils se constatent. Bon gré mal gré, ils entrent en ligne de compte dans la vie sociale ; et la démocratie ne peut pas plus expulser le

1. Rennes, Impr. de l'*Ouest-Eclair*, 1900.

catholicisme que le catholicisme ne peut expulser la démocratie.

Quels sont les devoirs des catholiques vis-à-vis de la démocratie dont ils font partie? Quels sont les devoirs de la démocratie française vis-à-vis du catholicisme qui, dût l'aveu déplaire à certains démocrates, nous compose comme une atmosphère traditionnelle? Voilà la question que se posera le lecteur en fermant le livre de M. Bodin, et qu'il résoudra, en conscience, à la lumière de ce livre. Il ne cherchera point à élaborer un compromis factice entre deux forces qui, dans la vie quotidienne de la nation française, se compénètrent et s'entremêlent; il se rendra compte, au contraire, de cette compénétration, de cet emmêlement, et il en tirera d'excellentes leçons d'action intellectuelle et sociale.

Le catholicisme, c'est l'épanouissement le plus complet que puisse rêver la personne humaine : en faisant participer l'homme à la vie de Dieu par les sacrements, il assure à toutes les énergies de l'âme une opulente splendeur de rayonnement; en imposant à l'homme une foi et une morale qui sont deux absolus, il corrige ce qu'il y a de spontanément ondoyant dans notre vouloir et dans notre pensée, et garantit à notre vie intellectuelle et morale des assises solides, bien abritées contre toute offensive et contre l'ironique assaut de ces deux formes de « relativisme » qui sans cesse menacent l'unité de notre être , le relativisme du doute et le relativisme du caprice; enfin, en associant l'esprit humain et la piété humaine à la formation de la tradition, qui est l'une des bases de l'enseignement religieux, le catholicisme associe notre activité même à la découverte de la vérité religieuse.

La démocratie, de son côté, entendue, non point au sens étroit où se complaisent certains « démocrates », mais au grand sens du mot, c'est, aussi, l'épanouisse-

ment le plus complet que puisse rêver le citoyen. Collaborer constamment à l'élaboration du statut légal sous la protection duquel on vivra et sous les exigences duquel on s'inclinera ; donner à cette collaboration la forme la plus directe qu'elle puisse comporter : voilà l'idéal auquel nous autorise l'avènement de la démocratie. Sur le terrain économique, patrons et ouvriers, dûment organisés, règleront eux-mêmes, dans la plus large mesure, les conditions et les lois de leur profession; ils seront les législateurs de leur propre métier; leur autonomie sera d'autant plus prompte à obéir à cette législation-là qu'elle aura été invitée à la préparer, à la discuter, à l'édicter. Sur le terrain politique, les citoyens, s'habituant à voter, non sur des questions d'hommes, mais sur des questions d'idées, seront conviés, dans certaines conditions, à porter un jugement direct, un verdict en dernier ressort, sur les mesures importantes qui concernent les intérêts locaux ou sur les grandes lois qui agitent l'opinion nationale ; ils sentiront, perpétuellement, leur responsabilité constante et présente dans les affaires du pays, et ne considéreront plus comme une suffisante garantie de ce qu'on appelle mensongèrement leur « souveraineté » l'invitation qui leur est adressée, tous les quatre ans, de signer un nouvel abandon d'eux-mêmes pour une nouvelle période de quatre ans. Voilà, ce me semble, le point d'aboutissement suprême de la démocratie. A la période des « meneurs » turbulents et irresponsables, meneurs de grèves dans le domaine du travail ou meneurs de coteries politiques dans le domaine du parlement, la démocratie substituera, sur tous les terrains, la période des *autonomies responsables*.

Et le double apprentissage du catholicisme et de la démocratie imprimera aux citoyens français un merveilleux élan.

Puissent ces perspectives d'avenir donner quelque essor à la foi du lecteur et le mettre mieux en mesure, ainsi, d'entrer, avec toute son âme, dans les fines et pénétrantes considérations que lui présente M. Charles Bodin et dans les patriotiques résolutions qui en doivent être le résultat [1].

1. On ne saurait trop conseiller, à ceux qui veulent pénétrer en leur intimité les deux notions de catholicisme et de démocratie, de lire le livre de M. George Fonsegrive : *Catholicisme et démocratie* (Paris, Lecoffre). M. Fonsegrive n'intervient point à la façon d'un nonce s'essayant à concilier deux pouvoirs hostiles, mais à la façon d'un philosophe qui constate des convergences et qui en déduit des leçons.

V

LA DÉFINITION PONTIFICALE DE LA « DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE »

I

Longuement attendue, longuement désirée, l'encyclique *Graves de communi*, sur la « démocratie chrétienne», est parue le 18 janvier 1901. Des polémistes ont immédiatement surgi, pour exploiter ce document contre les catholiques d'initiative qui, depuis dix ans, s'occupaient de faire passer dans l'action catholique et dans la vie publique elle-même les enseignements de la lettre pontificale sur la condition des ouvriers. Ces polémistes ont fait fausse route. Ils ont objecté à la « démocratie chrétienne » les souhaits et les conseils d' « union », perpétuellement renouvelés par le magistère suprême : c'était tourner au profit de la discorde les sages avis qui la devaient éteindre.

L'union implique une direction commune et suppose un but commun : c'est le Pape qui indique cette direction, c'est le Pape qui définit ce but. Il n'en saurait être de l' « union des catholiques », présidée par l'autorité papale, comme des « concentrations » qu'ébauchent entre eux des partis politiques : ces concentrations sont des jeux d'artistes ; pour les édifier, on fixe tant bien

que mal une sorte de moyenne proportionnelle entre des opinions variées, parfois même divergentes; l' « union des catholiques », elle, réclame beaucoup moins l'experte adresse des intelligences que la droiture des bons vouloirs; elle ne peut être et ne doit être que le corollaire naturel de l'unité catholique elle-même, de cette unité qui groupe tous les enfants, proches les uns des autres, sous l'hégémonie du même père. L' « union des catholiques », bien comprise, sera le résultat permanent d'une commune obéissance à un chef souverain; elle sera un acte de loyalisme, non un acte d'habileté; ce n'est point à l'ingéniosité de certaines combinaisons factices qu'elle devra son existence et sa durée; l'origine en sera plus simple et plus spontanée; elle sera l'épanouissement, allègre et facile, de l'adhésion des âmes aux désirs pontificaux. Au point de départ de cette union, l'on n'apercevra point un pacte artificiel, péniblement essayé par des velléités incertaines, mais une commune promesse de soumission, franche et claire, prêtée à un chef par les différents membres d'une vaste famille. Et que cette famille, comme toute autre, comprenne une infinie variété des âges et des tempéraments; que même, si l'on veut, à la façon d'une armée, elle comporte une avant-garde et une arrière-garde : rien n'est plus logique, et même plus inévitable. Mais si l'avant-garde concerte son allure d'après celle du Pontife suprême, l'arrière-garde n'a le droit de se piquer d' « union » que si elle règle à son tour sa marche sur celle de l'avant-garde.

Mgr Ireland, en septembre 1899, dans une « lettre à un ami de France[1] », discernait, parmi les catholiques, trois familles d'esprits. Il accordait un éloge d'élite à

1. *Univers*, 21 septembre 1899.

« ceux qui cherchent les moyens les plus appropriés aux circonstances, les méthodes les mieux adaptées aux dispositions régnantes des intelligences et des cœurs, pour développer l'action de l'Eglise et assurer l'expansion de son influence » : ainsi définissait-il les hommes de la « démocratie chrétienne ». Et puis il distinguait, à côté d'eux et en dehors d'eux, « ceux qui, uniquement frappés des grandeurs du passé, visent à en faire revivre les procédés et les formes sans tenir un compte effectif des conditions constamment changeantes de la réalité », et « ceux qui estiment tout leur devoir rempli quand ils ont fait profession de foi individuelle, acte de piété et œuvre de bienfaisance ». Puissent ces deux dernières familles d'esprits, dont les premiers semblent avoir le tort de s'enliser en des pensées rétrospectives, et dont les seconds, plus nombreux, ont peut-être le vice plus grave de ne point penser du tout, se laisser ouvrir ou dessiller les yeux par l'encyclique *Graves de communi!* Puissent cette oligarchie qui voudrait embastiller la religion dans le passé, et cette foule de fidèles qui la voudraient, avec une discrétion à demi rougissante, emprisonner dans les âmes individuelles, comprendre peu à peu que nous sommes tous appelés, parce que chrétiens et parce que citoyens du xx[e] siècle, à faire s'épanouir le christianisme dans la société contemporaine, et à en imprégner la trame des rapports sociaux ! Cette conviction, sitôt acquise, les induirait à l'union loyale et agissante avec la « démocratie chrétienne » ; et leur paresse coutumière, enfin secouée par leur foi, ferait tous les frais de cette union désirée.

Il plait à un souverain plus que nonagénaire de jeter en pleine mer cette barque de Pierre, que volontiers certains laisseraient à l'ancre : la robuste vieillesse de sa foi, l'incessante jeunesse de ses espérances lui donnent la force nécessaire pour tenir le gouvernail.

L'équipage est nombreux et divers. Il en est qui, d'une main décisive, s'acharnent sur les avirons ; il en est d'autres que leur tempérament plus timide paraît destiner à la manœuvre des amarres. Mais voici qu'en un geste, geste unique au monde, geste de commandement qui s'ébauche et s'achève en une bénédiction, le doigt du chef s'élève ; et le mot de l'Evangile : *Duc in altum*, un mot qui jusqu'à la fin des siècles résumera l'histoire de l'Eglise, remplit l'immensité des échos. Si les amarres retardent les avirons, si l'ancre indocile et tenace, obliquement dissimulée sous la couche des eaux, paralyse le vouloir du pilote et l'obéissance des rameurs, qui donc, ce jour-là, sera responsable du manque d'« union » ? Il ne peut exister d'union, parmi les catholiques, en dehors du chef ; toute parole du chef est un lien par là même qu'elle est un ordre, et l'encyclique *Graves de communi*, sur la « démocratie chrétienne », doit précisément apparaître comme un lien — lien définitif, espérons-le — entre une avant-garde confiante et une arrière-garde soupçonneuse.

II

Léon XIII, en élaborant cette encyclique, avait spécialement en vue la « démocratie chrétienne » d'Italie. On désigne de ce nom, au-delà des Alpes, tout un ensemble de groupements et d'entreprises catholiques, qui visent au relèvement et au soulagement des masses. L'organisation des catholiques, en Italie, par suite de l'abstention électorale qu'ordonne le Saint-Siège, ne peut avoir aucune répercussion immédiate sur les agissements des pouvoirs politiques; elle influe directement, par l'exercice du droit de suffrage, sur les destinées de la commune et sur celles de la province; mais elle n'a qu'un effet indirect sur les destinées de l'Etat. Au jour où se renouvelle le Parlement italien, l'Œuvre des Congrès, ramassant les catholiques sur lesquels elle a prise, obtient d'eux qu'ils s'éloignent des urnes et que, spectateurs passifs et ironiques, ils laissent l'Italie royale *fare dà se.* Mais l'Eglise, puissance de vie, n'aime point à grouper des énergies civiques pour les immobiliser : elle les veut faire agir, et c'est ici que la « démocratie chrétienne » intervient. La « démocratie chrétienne » propose un but positif et garantit un tout prochain succès à ces comités et à ces cercles catholiques que multiplie l'Œuvre des Congrès; elle les met en branle et en

besogne ; interpellant ces organisations spontanées, elle leur offre une tâche et tout ensemble une jouissance, la tâche d'agir et la jouissance de récolter le bien, sous les regards stérilement jaloux d'un parlementarisme officiel, qui n'agit point et ne récolte que le mal. Dans le Bergamasque, par exemple, où l'Œuvre des Congrès et la « démocratie chrétienne », sous les auspices du comte Medolago Albani et de M. Rezzara, vivent en une intime fusion, les résultats sont admirables ; et tandis que les députés de cette province à Montecitorio assument l'ingrate corvée de représenter 10 à 15 0/0 des électeurs inscrits, le catholicisme, s'appuyant sur la masse fidèle des abstentionnistes, réussit, lentement, à ressusciter l'antique guelfisme. De tels succès et de tels augures expliquent avec quel attachement Léon XIII suit les progrès de la « démocratie chrétienne » en Italie.

En ces dernières années, un certain nombre de plaintes assiégeaient le Vatican : elles reprochaient à la « démocratie chrétienne » de s'être glissée comme une intruse dans les cadres de cette Œuvre des Congrès, qui centralisait et unifiait l'action catholique. Cette intruse avait des audaces, dont s'offusquait la routine ; elle réagissait quelquefois par des exubérances de langage contre l'occulte parti pris des inimitiés. Ni ces audaces n'intimidèrent Léon XIII, ni ces exubérances ne le découragèrent. Il appela M. Toniolo, professeur à l'Université de Pise, et le chargea, à plusieurs reprises, de soumettre à de subtiles analyses le « concept chrétien de la démocratie » ; la *Rivista Internazionale di Scienze sociali*, de juillet 1897, publia, sous ce titre, une longue étude du savant juriste ; et le Pape, dès cette date, bénissait et encourageait, sous le nom de « démocratie chrétienne », « cette ordonnance de la société civile dans laquelle toutes les forces sociales, juridiques et économiques,

dans la plénitude de leur développement hiérarchique, coopèrent proportionnellement au bien commun, en aboutissant, finalement, à un surcroît d'avantages pour les classes inférieures ». La « démocratie chrétienne », grâce à cette définition, était nettement distinguée de ce qu'on appelle en politique la « démocratie » : elle apparaissait comme une organisation d'action populaire, susceptible de fonctionner sous toutes les latitudes et sous tous les régimes, et destinée à la diffusion intégrale et à l'application effective des doctrines sociales évangéliques. Retenons ce point de départ : certaines distinctions de l'encyclique *Graves de communi* nous deviendront ainsi d'une intelligence plus aisée.

Mais les imperméabilités, les cloisons étanches ont je ne sais quoi d'incompatible avec la vie moderne ; et quel que fût le désir de la « démocratie chrétienne » d'éviter le terrain proprement politique, l'action économique et sociale des « démocrates chrétiens » dans l'agglomération milanaise et dans la région lombarde inquiéta ce « libéralisme » archaïque dont la maison de Savoie demeure, en Europe, la suprême gardienne. L'*Osservatore cattolico*, de Milan, subit les persécutions du pouvoir : Don Albertario, son directeur, Don Ernesto Vercesi, son collaborateur, furent emprisonnés ; et par la grâce du roi la « démocratie chrétienne » avait des confesseurs, de même que par la grâce du Pape elle avait en M. Toniolo son docteur. Les anxiétés qu'elle inspirait aux partis dynastiques montrèrent qu'elle était une force. Lorsqu'une prison garde certains captifs, les murs n'ont pas seulement des oreilles, ils ont une éloquence, et cette éloquence s'entend au loin. Il en advint ainsi pour les échos captifs de la « démocratie chrétienne ». C'est en vain que l'Italie royale, s'abandonnant à l'un de ces accès de conservatisme farouche et pudique qui sont la marque commune des révolutionnaires assa-

gis par les fonctions et des Madeleines converties par l'opulence, voulut arrêter la propagation de ces échos : la liberté de la pensée sociale, enchaînée dans la péninsule, continuait de s'épanouir à l'aise dans les conseils et aux approches du Vatican.

On vit paraître à Rome, en 1899, sous la direction d'un jeune prêtre des Abruzzes, l'abbé Romolo Murri, un périodique bi-mensuel qui s'appela la *Cultura sociale*[1]. On entendit, en février 1900, la voix autorisée de S. Em. le cardinal Agliardi, évêque d'Albano, recommander à son clergé d'avoir un soin spécial du peuple et vanter les sociétés ouvrières, mutualités, caisses rurales, banques de crédit, sociétés d'assurances, corporations professionnelles, coopératives, c'est-à-dire les multiples institutions par lesquelles la « démocratie chrétienne » s'efforce de servir le peuple[2]. On apprit qu'à Bitonto, dans les Pouilles, l'initiative épiscopale de Mgr Berardi créait, sous le titre de *Era novella*, un périodique destiné aux grands séminaires, et qui deviendrait comme une façon de trait d'union entre la jeunesse du sanctuaire et la « démocratie chrétienne ».

Enfin, Léon XIII parla ; et l'école qui s'intitulait « démocratique chrétienne » s'est inclinée sous le souffle de cette parole en un agenouillement victorieux.

1. *Battaglie d'oggi :* ainsi s'intitule le recueil récent dans lequel l'abbé Murri a rassemblé ses principaux articles de la *Cultura :* il le faut lire pour avoir un résumé des aspirations de la « démocratie chrétienne » en Italie, et pour discerner avec précision dans quelle mesure elle est une école, dans quelle mesure un parti ; ce livre, comme tout ce qu'écrit l'abbé Murri, éclaire d'une lueur nouvelle, assez imprévue pour les regards exotiques, la véritable vie publique de la péninsule.

2. *Univers*, 17 mars 1900.

III

La presse démocratique chrétienne de la péninsule, immédiatement, a multiplié les commentaires, et ces commentaires sont des remerciements. « Après l'encyclique *Graves de communi*, écrit M. Meda, rédacteur à l'*Osservatore cattolico*, on peut dire, je crois, que la démocratie chrétienne est sortie de sa minorité et qu'elle a acquis la plénitude de sa capacité juridique[1]... » Mgr Ballerini, professeur au grand séminaire de Pavie, établit, par une discussion tout à la fois large et pénétrante, que le nom même de démocratie chrétienne est désormais accepté, et que le programme auquel ce nom sert d'étiquette sommaire est désormais approuvé[2]. « L'encyclique *Graves de communi*, écrit M. l'abbé Murri, est en quelque mesure l'achèvement de l'encyclique *Rerum novarum;* en quelque mesure, aussi, elle la dépasse même en importance. Car cette première encyclique ne faisait que remettre sous nos yeux, conformément aux besoins des temps, un programme de vie et de justice sociale qui est le pro-

1. *La Scuola cattolica e la scienza italiana*, janvier-février 1901, p. 28.
2. *Ibid.*, pp. 34-47.

gramme immuable de l'Eglise, le programme d'hier, d'aujourd'hui, de tous les temps et de tous les lieux. L'encyclique nouvelle se place en présence d'un fait qui est une chose vivante et une chose d'aujourd'hui, d'un mouvement qui renferme les germes les plus féconds de la vie et de l'apostolat catholique contemporain ; et elle accepte, elle approuve, elle encourage ; ainsi, en outre de l'importance qu'elle offre en soi, elle revêt d'une importance nouvelle et élève jusqu'à une civilisation grandiose, universelle, ce mouvement même qu'on appelle la démocratie chrétienne[1]. » Tel est le jugement de M. l'abbé Murri, et voici les leçons d'attitude et d'action qu'il en dégage : « Nous ne croyons pas, dit-il, pouvoir demander à l'encyclique d'aujourd'hui toutes les directions et la solution de toutes les questions pratiques, non plus que nous ne demandions à l'autre, à l'encyclique *Rerum novarum*, un programme universellement détaillé, mais seulement les grandes lignes maîtresses : c'est affaire, maintenant, à ceux pour qui la démocratie est un apostolat vivant et fécond, de recueillir jour par jour les enseignements de la vie, de les unir à ceux de la foi et de l'autorité religieuse, et de traduire ainsi, en une histoire nouvelle, cet heureux accord de la vie populaire et de la vie chrétienne que recommande le document pontifical[2]. »

Après M. Meda, Mgr Ballerini et M. l'abbé Murri, c'est M. le professeur Toniolo qui intervient à son tour. Il publie, dans la *Rivista internazionale di Scienze sociali*, un long article intitulé : « La parole du Pape en cette heure solennelle », et il y met en relief les trois caractères de l'encyclique *Graves de communi* :

1. *La Cultura sociale*, 1er février 1901, p. 33.
2. Cité par Invrea : L'*Enciclica sulla democrazia cristiana*, p. 10, n. 2. (Extrait de la *Riforma sociale*, février 1901.)

d'abord, l'acceptation de la démocratie chrétienne « en ce qui regarde le nom et en ce qui regarde la substance » ; puis, le soin que prend Léon XIII de « munir la démocratie chrétienne de toutes les garanties nécessaires pour que le grand renouvellement social atteigne à sa fin » ; enfin, l'impérieuse insistance de l'encyclique pour que la démocratie chrétienne, « appelée à engager la lutte décisive pour l'amélioration et la rédemption du peuple et de toutes les classes sociales, passe du domaine des idées au domaine de la réalité concrète [1] ». La personnalité de M. Toniolo donne à ces conclusions une valeur d'élite : confident des intentions pontificales, l'éminent professeur de l'Université de Pise souhaite évidemment que l'encyclique *Graves de communi* soit le point de départ d'une action, le début d'un mouvement, et non point seulement un objet d'études platoniques, inactives et stériles.

Nous pourrions prodiguer les citations. Les démocrates chrétiens d'Italie paraissent si qualifiés, aux regards de l'opinion publique d'outre-monts, pour donner l'interprétation exacte de l'encyclique *Graves de communi*, que c'est à l'un d'entre eux, M. le marquis Franco Invrea, que M. le professeur Nitti, de Naples, confie le soin d'étudier ce document dans la grande revue d'économie politique appelée la *Riforma sociale*. M. Invrea, ainsi chargé par la science italienne d'expliquer et de développer la pensée du Vatican, est ce jeune sociologue qui, peu d'années en arrière, dans un congrès catholique tenu à Padoue, appuyait de son éloquence et de son autorité certains vœux fort remarqués, et dès lors appliqués par les municipalités catholiques de la péninsule, en faveur de la progressivité

1. *Rivista internazionale di Scienze sociali*, février 1901, pp. 214-217.

de l'impôt. Cédant à l'invitation de M. Nitti. M. Invrea s'est courbé sur l'encyclique, il a suivi tous les méandres de la pensée papale, et voici comment il conclut : « Il n'y a pas à douter que cette encyclique doive exercer une grande influence dans le développement futur du mouvement démocratique chrétien. Elle pousse tous les catholiques, d'une façon plus explicite et plus décisive, à l'action sociale ; et sans nul doute le programme concret démocratique chrétien, que, dans les diverses localités, les catholiques iront développant, trouvera toujours de plus nombreux adhérents et de plus assidus propagateurs, à mesure qu'il s'inspirera des grandes lignes des enseignements pontificaux et de l'étude sereine de la réalité. Et il est certain, dès lors, que la démocratie chrétienne deviendra un facteur social dont l'importance ira graduellement croissant[1]. »

Quelque significatifs que soient ces commentaires, d'autres manifestations, qui se déroulent ou se préparent en Italie, permettent d'apprécier plus sûrement encore la portée du document pontifical. La *Società Italiana cattolica di Cultura*, dès le lendemain de l'encyclique, a lancé l'annonce d'un surcroît d'activité : elle a fondé, sous le titre de *Domani d'Italia*, un nouveau périodique catholique populaire ; elle a, désormais consciente de sa force et confiante au succès, arboré le programme d'une série de manuels scientifiques qui formeront une sorte d'encyclopédie « catholique sociale », et pour lesquels des professeurs d'Universités comme MM. Toniolo et Petrone, des professeurs de grands séminaires comme Mgr Rossignoli, des Jésuites, comme le P. Mattiussi, ont promis leur

1. Invrea, L'*Enciclica sulla democrazia cristiana*, p. 11. (Extrait de la *Riforma sociale*, février 1901.)

fidèle concours. Les représentants autorisés de l'Eglise enseignante, les évêques, les supérieurs de séminaires, les aumôniers des cercles de jeunes gens, organisent à l'envi des conférences, où l'encyclique est commentée, analysée ; on en tire, suivant les diocèses, les conclusions pratiques qu'elle comporte, tant pour la jeunesse des Universités que pour la jeunesse des sanctuaires. Don Albertario, dans une conférence donnée le 17 février 1901 au *Fascio democratico cristiano* de Milan, salue l'encyclique et ses premiers effets comme une brillante revanche sur les vexations dont la démocratie chrétienne était l'objet : « Devant le tribunal militaire, s'écrie-t-il, la qualité de démocrate chrétien était un crime, comme celle de socialiste et d'anarchiste. Hors du tribunal, on déclarait les démocrates chrétiens criminels, ou peu s'en faut, et rebelles à la hiérarchie ecclésiastique. » Toutes ces suspicions sont désormais balayées. La prudence temporisatrice des pasteurs, planant au-dessus des polémiques, épiait depuis longtemps un signe du Vatican ; ils achèvent de comprendre ce signe et tout de suite travaillent à s'y conformer. Jusqu'ici, dans certaines chaires, en présence de la silencieuse expectative du Pape, on préférait l'ennui d'être incomplet au risque d'être faillible, et l'on aimait mieux déconcerter les curiosités juvéniles par une muette réserve que de les satisfaire par un exposé d'opinions peut-être aventureuses ; désormais ce risque est évité, ces opinions sont consacrées ; il a suffi que la voix de Léon XIII se fît entendre et qu'elle fût rassurante pour que le programme d'action qui s'intitule démocratique chrétienne devînt, sans ambages ni retard, sous les auspices de l'épiscopat italien, un thème d'éloquence et un objet d'enseignement.

Ainsi commence de s'épanouir, en Italie, par l'action commune de l'épiscopat et du jeune clergé, cet esprit

d'harmonie active, de concorde féconde, d'initiative à la fois hiérarchique et autonome, que réclame Léon XIII, en tous pays, avec une inlassable ténacité; les lettres qu'il adressait naguère à Mgr Doutreloux, évêque de Liège, et au clergé de France, étaient un premier témoignage du désir pontifical; l'action qui s'inaugure dans un certain nombre de diocèses italiens en est la réalisation.

IV

Victorieuse en Italie de certaines timidités, l'encyclique *Graves de communi*, en d'autres pays, aura raison de plusieurs équivoques. On craignait en Allemagne que la « démocratie chrétienne » ne fût socialiste ; on craignait en Belgique que la « démocratie chrétienne » ne fût nécessairement républicaine. La bonne foi concevait ces craintes, la mauvaise foi les exagérait. Le dictionnaire, en Allemagne, paraissait complice. *Sozial-Demokratie*, c'est ainsi que se dénomme, au-delà du Rhin, le parti socialiste révolutionnaire. Les appréhensions qu'il inspire ont porté préjudice, là-bas, au mot même de démocratie ; beaucoup de catholiques ont dit et quelques-uns ont pu croire que la « démocratie chrétienne » était un collectivisme déguisé. La Belgique à son tour s'alarmait : dans ce royaume, dont la constitution même, parfois, semble menacée par une sorte d'insécurité, les tentatives de groupements ouvriers, que poursuivaient, parallèlement aux socialistes révolutionnaires et à l'encontre de ceux-ci, les « démocrates chrétiens, » servirent de prétexte aux ennemis des organisations ouvrières pour accuser la « démocratie chrétienne » d'être, qu'elle en eût ou non conscience, une aile droite du parti républicain.

La parole de Léon XIII dissipera ces anxiétés. Il en avait, plusieurs années durant, recueilli l'expression, tantôt naïvement émue, tantôt savamment concertée ; il a senti qu'il fallait pacifier les émotions et déjouer les artifices ; de là, sa nouvelle encyclique. « Il est évident, déclare-t-il, que la démocratie chrétienne et la démocratie sociale n'ont rien de commun ; il y a entre elles toute la différence qui sépare le système socialiste de la profession de foi chrétienne. » Que l'Allemagne donc cesse d'avoir peur et d'être la dupe, aveugle ou complaisante, d'une question de mots. La Belgique, elle aussi, reçoit satisfaction. « Il serait condamnable, dit le Pape, de détourner à un sens politique le terme de démocratie chrétienne. Sans doute la démocratie, d'après l'étymologie même du mot et l'usage qu'en ont fait les philosophes, indique le régime populaire ; mais, dans les circonstances actuelles, il ne le faut employer qu'en lui ôtant tout sens politique et en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple. Cela étant posé, les intentions et l'action des catholiques qui travaillent au bien des prolétaires ne peuvent, à coup sûr, jamais tendre à préférer un régime civil à un autre ni à lui servir comme de moyen de s'introduire. » Les chefs les plus autorisés de la « démocratie chrétienne » en Belgique s'étaient, en effet, soigneusement gardés de toutes visées anticonstitutionnelles : la « démocratie chrétienne », pour eux, était un système social, et rien autre chose. Relisez, pour vous en convaincre, la définition qu'énonçait naguère le théologien de ce groupement, M. le chanoine Pottier, professeur au grand séminaire de Liège : « La démocratie, écrivait-il, entendue au point de vue chrétien, est un système social qui a sa racine dans une doctrine précise et absolue, celle du christianisme, et qui exige, à titre de conséquence

nécessaire, une organisation protectrice de la classe ouvrière, et, dans ce moment historique, à titre de convenance contingente, une amélioration et une élévation de sa condition[1]. » Rien ici n'était politique; il n'y avait rien ici dont le régime civil existant en Belgique eût le droit de prendre ombrage. C'est assez, pour le trône de Belgique, que sous la poussée des partis révolutionnaires il se doive résigner à trembler : la « démocratie chrétienne » ne mérite point de lui susciter cet autre tremblement, celui de la peur. On peut augurer qu'au-delà de la Meuse comme au-delà du Rhin disparaîtront, à la faveur des explications de Léon XIII, « tous les dissentiments relatifs au terme de démocratie chrétienne », et que « tous les soupçons de danger s'évanouiront, quant à la chose elle-même exprimée par ce mot ».

Il est intéressant d'observer, d'ailleurs, qu'en France même, où pratiquement, comme nous le verrons tout à l'heure, les démocrates chrétiens doivent seconder la démocratie politique, M. l'abbé Gayraud, quelques jours avant la publication de l'encyclique, énonçait déjà les mêmes distinctions théoriques sur lesquelles le Souverain Pontife insiste : « Je voudrais, écrivait le député du Finistère, dégager le devoir de l'action sociale de toute suspicion de républicanisme et de démocratie... Cette action a pour principe, non pas une adhésion politique quelconque, mais le sentiment de la justice sociale et le sentiment chrétien de la fraternité. Chez le prêtre, un autre puissant motif vient s'y joindre : celui de démontrer au peuple la divinité du christianisme par ses bienfaits sociaux. L'action sociale ne se présente donc pas essentiellement avec un carac-

1. Cité par M. l'abbé Naudet, *La Démocratie et les démocrates*, pp. 33-34.

tère politique et démocratique. Rien ne le prouve mieux que l'action du clergé en Italie, au Canada, en Belgique, en Allemagne, en Alsace-Lorraine[1]. »

Ainsi le mot de « démocratie chrétienne », libéré des fausses interprétations dont l'accablait la malveillance des partis ou l'étroitesse des coteries, possède désormais, dans l'encyclique *Graves de communi*, son acte de baptême, et cet acte de baptême le naturalise, si l'on peut ainsi dire, dans tout l'univers chrétien.

1. GAYRAUD, *La Crise de la foi, ses causes et ses remèdes*, p. 215. Paris, Bloud, 1901.

V

La démarcation si nette que Léon XIII vient de tracer entre la « démocratie chrétienne » et le socialisme révolutionnaire sera désormais, pour la première de ces tendances, la ligne de défense la plus sûre, la plus efficace, la plus décisive, contre une accusation dont, ailleurs même qu'en Allemagne, les « démocrates chrétiens » étaient fréquemment l'objet. On les soupçonnait parfois, en France, sous un accoutrement qu'ils s'efforçaient de rendre orthodoxe, de jouer le rôle de fourriers ou de recruteurs pour l'armée grossissante de l'hérésie sociale ; et l'on justifiait le grief en cataloguant un certain nombre de revendications, effectivement communes à la « démocratie chrétienne » et aux partis révolutionnaires.

L'encyclique *Graves de communi* élève singulièrement le débat : elle ne s'arrête point à ces analogies de détail, elle va droit au fond des idées. D'une part, il y a une métaphysique ; et cette métaphysique, précisée et perpétuellement enrichie par les enseignements de la révélation et de l'Eglise, est le point de départ de la doctrine sociale : la fraternité humaine s'appuie sur la paternité divine. D'autre part, au contraire, s'étale la négation du transcendant ; le culte de l'Humanité —

car l'âme humaine est ainsi faite qu'il lui faut toujours un culte — s'installe sur les décombres des croyances anciennes ; se présentant sous les noms de panthéisme, positivisme, solidarisme, s'étayant en un mot sur les systèmes philosophiques les plus divers, ce culte se propose comme le seul garant du bien-être humain et projette contre Dieu, docteur de résignation, le défi d'un incessant blasphème. D'une part, cette métaphysique souveraine, qui crée les assises de la doctrine sociale, convie les êtres humains à considérer les biens de la terre comme des moyens d'existence personnelle, d'existence familiale, de progrès social ; et l'on démontre, comme l'a fait un jour, avec son originalité d'autodidacte, M. Lapeyre, que la recherche du progrès humain et du bien-être général n'est pas contraire aux obligations de l'ascétisme chrétien. D'autre part, les systèmes nouveaux — renaissance parfois avouée du paganisme antique — dans lesquels tout est Dieu excepté Dieu lui-même, proposent la jouissance des biens terrestres comme une fin en soi. D'une part, on s'inspire de ces paroles de saint Thomas, qui, d'après M. l'abbé Naudet, formulent le but même de la « démocratie chrétienne » : « Il y a une fin surnaturelle qui est Dieu. La société doit fournir aux hommes les moyens les meilleurs de travailler à leur développement intégral, afin de rendre à leur créateur un hommage plus complet, et, ainsi, de se rapprocher de leur fin [1] ». D'autre part, on traite d'imposteurs ceux qui lèvent vers les cieux leur regard — Lamartine eût dit : leur souvenir. L'écart est immense, le fossé infranchissable.

Mais voici se dessiner, sur l'une des rives de ce fossé, certains signes d'assagissement pratique, certains gestes de politique, qui nous permettent, sans absur-

1. Naudet, *La Démocratie et les démocrates chrétiens*, p. 36.

dité, d'entrevoir une heure d'histoire, plus prochaine peut-être qu'on ne le croit, où le parti qui s'intitule socialisme, atténuant la rigueur de ses constructions ou l'ambition de ses exigences, deviendra simplement un parti de réformes radicales. La théorie de cette évolution est déjà toute prête; elle est là, à portée de nos yeux, dans les écrits de Bernstein, où cette façon d'opportunisme socialiste, qui semble commandée par l'intérêt, se prévaut orgueilleusement de la science, et où le marxisme, bagage trop lourd pour être traîné dans les ministères, est dénoncé, ou peu s'en faut, comme une erreur historique et sociologique. Chaque *leader* socialiste qui parvient aux fonctions publiques devient, quoi qu'il veuille et quoi qu'il dise, un disciple de Bernstein ; et l'hypothétique *Cité de l'Avenir* juxtapose désormais ses bâtisses, correctement régulières, ennuyeusement homogènes, à la ligne déjà longue des nombreux châteaux en Espagne édifiés à toutes les époques par l'oisive imagination des architectes sociaux.

Naturellement, au cours de cette évolution même, les points de contact se multiplieront entre les désirs immédiats et précis des politiciens socialistes et ceux de la « démocratie chrétienne ». Le volume si lucide et si fouillé que M. Max Turmann vient de consacrer aux développements du catholicisme social depuis l'encyclique *Rerum novarum*[1] permet à tout lecteur intelligent de deviner ces points de contact et de les définir ; nous n'avons pas à insister. Ne voyons-nous pas, déjà, quels éloquents parallèles pourraient être tracés entre le décret de M. Millerand sur les conseils du travail et les lointaines propositions déposées il y a près de quinze ans par MM. de Mun et Lecour-Grandmaison :

1. Paris, Alcan, 1901.

le projet de loi qu'on dénomme, en un laconisme assez inexact, projet sur la « grève obligatoire », est présent à tous les souvenirs; si discutable qu'il soit à beaucoup d'égards, il réserve peut-être aux aventureux prédicateurs de la grève générale la plus gênante des entraves, et c'est ce qu'ont osé dire les socialistes allemands qui l'ont critiqué [1]; tel qu'il est, ne prend-il pas son point d'attache dans une conception de l'organisation professionnelle commune aux inspirateurs de M. Millerand et aux sociologues, trop longtemps méconnus, de l'Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers? Le remarquable ouvrage de M. Paul Boncour: *Le Fédéralisme économique* [2], où l'on pourrait saisir en quelque mesure la philosophie du projet Millerand, allègue loyalement comme témoins ou comme maîtres plusieurs d'entre ces sociologues; et c'est de quoi, sans doute, ne se pouvait consoler M. G. Sorel lorsque, dans le *Mouvement socialiste* [3], il prenait à partie un publiciste indépendant, M. de Monzie, coupable d'avoir parlé en termes excellents du livre de M. Paul Boncour et de la thèse, non moins digne de lecture et d'attention, que M. Fernand Payen consacrait naguère aux conseils belges de l'industrie et du travail [4].

Il semble donc que, pratiquement, sur le terrain des vœux et sur le terrain des faits, certaines affinités soient perceptibles entre les projets pratiques de quelques écoles socialistes et l'action de la « démocratie chrétienne ». Mais M. Gustave Rouanet, dans les multiples comptes rendus dont il honore les publications catholiques sociales et auxquels la *Revue so-*

1. *Mouvement socialiste*, 15 janvier et 1er février 1901.
2. Paris, Alcan, 1900.
3. *Mouvement socialiste*, 1er et 15 janvier 1901.
4. Paris, Rousseau, 1898.

cialiste donne l'hospitalité, prend perpétuellement l'initiative de nous avertir qu'entre lui et nous l'antagonisme philosophique est irrémédiable; sa plume impétueuse se donne une peine bien superflue. Nous n'avions qu'à relire, pour être édifiés à cet égard, la lettre que Léon XIII, dès le début de son règne, consacra au socialisme; nous n'aurons qu'à relire, désormais, la récente encyclique sur la « démocratie chrétienne ». Deux intransigeances doctrinales sont en présence : ce n'est pas la nôtre qui cédera. Surviennent dès lors des discussions parlementaires où des signatures hétérogènes se juxtaposeraient au bas de certains projets, où des bulletins hétérogènes se confondraient au fond des urnes : nous ne nous alarmerons pas, le cas échéant, de voir certains socialistes être avec nous — que ce soit devant ou derrière — les auxiliaires de certaines mesures immédiates de justice sociale; et telles rencontres épisodiques, sagement concertées ou délimitées, nous paraîtront d'autant plus exemptes de périls, qu'une fois de plus la parole de Léon XIII vient de rappeler et de garantir les droits intangibles de la vérité. Cette page de philosophie dans laquelle le Pape, pour rassurer l'Allemagne, dresse une infranchissable barrière entre la doctrine de la démocratie chrétienne et la doctrine de la *Sozial-Demokratie*, émancipe pratiquement, en même temps qu'elle la guide, l'action publique et l'autonomie parlementaire des « catholiques sociaux »; et comme il arrive souvent dans l'histoire de l'Eglise, cet enseignement donne une impulsion par là même qu'il érige une digue.

VI

Pareillement, les lignes où Léon XIII semble surtout viser la Belgique, et dans lesquelles il explique, en substance, que l'action populaire qualifiée de « démocratie chrétienne » se peut exercer sur tous les terrains politiques et sous l'égide de toutes les constitutions quelles qu'elles soient, renferment implicitement, pour nous Français, une direction et une leçon. Issue historiquement « de l'abdication effective de la noblesse et de la royauté[1] », la démocratie représente, en France, le régime établi; elle propose à tous les citoyens un commun terrain d'action; susceptible assurément d'être constituée d'une façon diverse, elle ne cessera jamais, à ce qu'il semble, de faire prévaloir comme principe fondamental, que le dépôt et la disposition de la puissance publique appartiennent au peuple, dûment organisé et dûment consulté.

Si donc nous voulons appliquer en France les maximes de l'encyclique *Graves de communi*, nous y lirons, et nous en retiendrons que « les préceptes

1. Fonsegrive, *la Crise sociale*, p. 448. — Cf. Gayraud, *les Démocrates chrétiens*, p. 10 : « La démocratie n'est pas regardée par nous comme l'avènement d'un droit primordial résultant de l'égalité naturelle des hommes, mais comme un *fait social* issu des faits antérieurs qui forment la trame de l'histoire. »

chrétiens peuvent concorder avec n'importe quelle forme de gouvernement, pourvu qu'elle ne soit pas contraire à l'honnêteté et à la justice »; nous constaterons qu'en France la forme de gouvernement est la forme démocratique; et jaloux d'une docilité littérale aux indications du Pontife suprême, nous nous installerons sur le terrain démocratique, qui est le terrain national, pour exercer parmi nos concitoyens l'action « démocratique chrétienne ». En France, en Suisse, en Amérique, ceux qui sont et veulent être, au sens où ce mot est pris par le Pape, des « démocrates chrétiens », doivent être, préalablement, des démocrates tout court — et cela, non par l'effet d'affinités exclusives, purement théoriques, entre la « démocratie chrétienne » et telle ou telle forme de gouvernement, mais en vertu de ce principe que les « démocrates chrétiens », dégageant leur action de toute préoccupation politique, la doivent approprier aux faits politiques existants[1].

1. Il est intéressant de rapprocher de l'encyclique *Graves de communi*, où Léon XIII dégage la « démocratie chrétienne » de toute affinité politique exclusive, les idées analogues qu'exprimait, il y a deux ans, M. l'abbé Gayraud dans son livre : *les Démocrates chrétiens* (Paris, Lecoffre). « La politique, écrivait M. Gayraud, est très secondaire aux yeux des démocrates chrétiens, soit qu'ils la subordonnent entièrement, comme il est juste, à l'œuvre sociale, soit qu'ils tiennent la question politique pour résolue en fait. Ils ne s'intéressent à la réorganisation du suffrage universel, à la décentralisation administrative et à l'émancipation communale, qu'à cause des rapports étroits de ces changements avec la représentation professionnelle et la part légitime d'influence qui doit appartenir aux associations dans le gouvernement du pays. Leur programme, de même que leur doctrine, est donc avant tout économique; et le grand devoir de l'heure présente leur paraît être celui de l'action démocratique sociale. » (Gayraud, *les Démocrates chrétiens*, pp. 191 et suiv.) — Au Congrès du parti ouvrier chrétien tenu à Reims en 1896 et au Congrès national de la Démocratie chrétienne tenu à Paris en 1900, on a voté la proposition suivante : « Le parti

L'Eglise romaine, respectueuse d'une part de tout pouvoir constitué, et soucieuse d'autre part que l'encyclique *Rerum novarum* soit appliquée sous toutes les latitudes, comprend et bénit, sous le vocable commun de « démocratie chrétienne », l'ensemble des efforts que tentent les catholiques pour adapter aux besoins des divers pays et à l'organisation des divers Etats l'urgente réalisation des enseignements de l'encyclique *Rerum novarum*. Ainsi, en France, comme ailleurs, le mouvement « démocratique chrétien » aura pour but le soulagement et le relèvement du peuple; en France, comme ailleurs, il tiendra compte du régime civil accepté par la nation; ce régime est la « démocratie », et le mouvement « démocratique chrétien », si le Christ est propice, aura peut-être cette vertu suprême de christianiser, parmi nous, la « démocratie politique... »

Léon XIII, recevant, le 8 octobre 1898, un pèlerinage d'ouvriers français, prononçait ces graves paroles : « Si la démocratie s'inspire des enseignements de la raison éclairée par la foi; si, se tenant en garde contre de fallacieuses ou subversives théories, elle accepte, avec une religieuse résignation et comme un fait nécessaire, la diversité des classes et des conditions; si, dans la recherche des solutions possibles aux multiples problèmes sociaux qui surgissent jour-

démocratique chrétien, estimant que les questions sociales priment les autres, laisse à chacun de ses groupements la liberté de se placer ou non sur le terrain politique; mais si ces groupements se placent sur le terrrain politique, ils doivent se déclarer nettement républicains démocrates... » (*Association catholique*, 1900, II, p. 173.) Ainsi les deux Congrès admettaient : 1° que la « démocratie chrétienne » n'est pas nécessairement un groupement politique; 2° que, si elle veut avoir une action politique, elle doit, au milieu de la démocratie française, se placer sur le terrain démocratique.

nellement, elle ne perd pas un instant de vue les règles de cette charité surhumaine que Jésus-Christ a déclaré être la note caractéristique des siens; si, en un mot, la démocratie veut être chrétienne, elle donnera à votre patrie un avenir de paix, de prospérité et de bonheur [1]. »

Léon XIII parlait, ce jour-là, de la forme politique connue sous le nom de démocratie, et de l'accès qu'elle peut et doit offrir aux influences chrétiennes. L'action populaire dite « démocratique chrétienne », au sens que prennent ces mots dans l'encyclique *Graves de communi*, fraiera la route à ces influences. Semblerions-nous faire un jeu de mots en disant qu'en France la démocratie peut devenir chrétienne grâce à la « démocratie chrétienne » ? Cette apparente subtilité, nous la risquons, afin qu'il demeure bien établi, au terme de cette étude, que Léon XIII, en publiant l'encyclique *Graves de communi*, a prétendu offrir à l'univers catholique un document sociologique, non un document politique ; que la « démocratie chrétienne », dont il reconnaît, pour tous pays, le droit à l'existence, est un système d'action sociale, et non l'ébauche d'institutions politiques ; que cette « démocratie chrétienne », ainsi comprise, est appelée à faire prévaloir l'esprit de l'Evangile dans le gouvernement des Etats, quelle qu'en soit la forme ; et qu'en France enfin, elle doit être, logiquement, le plus ferme appui de « la démocratie politique », qui est le régime en vigueur et le cadre naturel de l'action civique.

1. Cité dans GAYRAUD, *les Démocrates chrétiens*, pp. 220-221.

VI

SOUVERAINETÉ NATIONALE ET DÉMOCRATIE RÉELLE[1]

« Il n'est pas un seul homme politique qui ne soit profondément désillusionné de notre régime parlementaire », ainsi commence un livre récent qui s'intitule : *Histoire d'une fiction, le gouvernement des partis*. A quelle nation s'applique donc ce livre, et sur quelle scène se joue cette fiction? S'agirait-il de l'Autriche, qui dut, il y a peu de temps, fermer un instant son Parlement, devenu salle de boxe et de pugilat? Ou bien de l'Italie, qui, si l'on en croit M. Sonnino[2], n'aurait d'autre remède que de supprimer la responsabilité des

1. Charles BENOIST, *la Crise de l'État moderne* (Paris, Didot, 1897). — Jean-Paul LAFFITTE, *la Représentation proportionnelle* (Paris, Lévy, 1897). — Séverin DE LA CHAPELLE, *De la réforme parlementaire en France* (Paris, Pichon, 1897). — Ernest CHARLES, *Théories sociales et hommes politiques* (Paris, Fasquelle, 1897). — Georges Em. LAHOVARY, *Histoire d'une fiction, le gouvernement des partis* (Bucharest, imprimerie de l'*Indépendance roumaine*, 1897). — Un PROGRESSISTE, *le Referendum en France et le futur programme du parti progressiste* (*Revue politique et parlementaire*, novembre 1897, Paris, Colin).

2. Voir son article de la *Nuova Antologia : Torniamo allo Statuto*, traduit dans le livre de M. Lahovary, p. 177 et suiv.

ministres devant le Parlement? S'agirait-il, peut-être, de la France? Nullement; ce n'est point de l'Autriche, ni de l'Italie, ni de la France, que part ce cri de déception; c'est de la Roumanie. « Le Parlement, continue notre auteur, a failli à ses promesses; l'institution parlementaire est une fiction malfaisante. » Lorsque M. Georges-Em. Lahovary, directeur de l'*Indépendance roumaine*, exposa cette thèse et la prouva, on raconte que les divers partis roumains s'entendirent pour la première fois de leur existence... et ce fut pour le blâmer[1]. Que lui reprochaient-ils, en vérité, l'excès de clairvoyance ou l'excès de courage? Il ne faisait en tout cas que constater et définir, pour son propre pays, les symptômes morbides que partout on constate en Europe. « Partout en Europe, écrivait au même moment M. Charles Benoist, voici venir, à une échéance qui s'approche, la faillite du parlementarisme sous la forme où nous le connaissons. » La littérature politique internationale répète et vulgarise de semblables prédictions; et l'on peut dire, dès maintenant, que les *a priori* superbes auxquels s'abandonnaient, naguère, les apologistes du parlementarisme, sont déchus de leur prestige; l'expérience en a eu raison.

Faut-il attribuer aux députés, et à eux seuls, la responsabilité de cette catastrophe? Ce serait faire œuvre d'injustice. Evidemment le peuple des électeurs n'impute pas ses mécomptes aux seules défaillances de ses élus, puisque, au contraire, il murmure toujours plus haut, avec des soupirs toujours plus profonds : « Plus ça change, plus c'est la même chose », et puisque le

1. Derechef, hélas! ils se retrouvèrent d'accord, peu après, pour déposer sur la tombe, tragiquement ouverte, de M. Georges-Em. Lahovary, l'expression de leurs communes sympathies et de leurs unanimes regrets.

résultat pratique de cette lamentable découverte est l'abstention, c'est-à-dire la renonciation spontanée, et parfois raisonnée, au rôle de citoyens actifs. Si les seuls députés étaient jugés coupables, on se ruerait sur l'urne souveraine, pour les changer; or beaucoup de braves gens, à tort d'ailleurs, s'épargnent cette course. Quant aux spécialistes de la philosophie politique, ils sont en train de multiplier les traités et les opuscules, les gros et les petits livres, pour faire le procès du régime lui-même, et non point des politiciens. Rien, à coup sûr, ne ressemble moins à un pamphlet et n'est plus rigoureusement respectueux pour les personnes mêmes de nos représentants, que le livre de M. Charles Benoist sur la crise de l'Etat moderne, ou celui de M. Jean-Paul Laffitte sur la réforme électorale, ou bien encore celui de M. Séverin de la Chapelle sur la réforme parlementaire. Un député peut lire ces livres, d'un bout à l'autre, sans que sa vanité subisse nulle offense. Les mécaniciens entrent-ils en colère lorsqu'on critique leur machine? Non certes; et bien plutôt seraient-ils tentés, pauvres esclaves d'une machine mal faite, de saluer la critique comme un service — à moins pourtant qu'ils ne se fussent accoutumés à tirer quelque profit personnel de ces défectuosités mêmes qu'on signale. Il peut y avoir des mécaniciens médiocrement scrupuleux, gérants infidèles du combustible, complices intéressés de certaines déviations... Mais la comparaison nous égare : c'est de députés que nous parlions, et l'épithète « honorable » est leur prénom commun. Il est donc permis aux théoriciens d'une réforme organique de l'Etat de travailler avec zèle à une meilleure organisation de la démocratie ; et les députés eux-mêmes y peuvent collaborer, s'ils le veulent bien.

4

I

On rencontre, pour un tel travail, des auxiliaires tout naturels : ce sont les esprits que préoccupent surtout les réformes sociales. Car ces esprits-là sont tout spécialement autorisés pour reprocher au parlementarisme son impuissance, à peu près avérée, à mener à bonne fin une politique de réformes; or ce que le peuple veut, c'est cette politique-là; et puisque l'instrument dont il se sert pour faire passer ses volontés à l'état d'actes ne répond pas à cette fin, il en résulte que cet instrument est défectueux. Voilà un excellent argument *a posteriori*, pour le procès qui s'instruit. Précisément un tout jeune publiciste, qui a toujours beaucoup d'esprit et qui veut parfois en avoir plus encore, M. Ernest Charles, vient de publier une série de photographies des idées sociales de nos hommes politiques, photographies composites qui ne sont pas toujours adéquates; car, pour être parfaitement certain qu'une mosaïque de citations empruntées à des discours d'époques fort diverses reproduit exactement la pensée intégrale d'un auteur, il faudrait supposer que cette pensée n'a point subi de développement ni fait d'évolution; et l'hypothèse serait peu respectueuse, tout autant que peu exacte. Quoi qu'il en soit de

cette observation, et quoi qu'on puisse augurer du confiant appel à MM. Waldeck-Rousseau, Deschanel et Poincaré, par lequel se termine le livre, il est intéressant de rencontrer chez M. Charles cette idée, sans cesse développée par sa subtile ironie, que la psychologie même du parlementarisme contemporain ne permet d'espérer aucune réforme sociale sérieuse ni même d'asseoir le règne d'aucune doctrine sociale définie : voilà qui est grave, et très grave, à une époque où M. Charles Benoist peut affirmer, non sans raison, que partout les questions sociales passent au premier plan. Un ancien membre du Parlement, et non des moindres, confirmerait volontiers de sa propre expérience le jugement de M. Charles : nous voulons parler de M. le vicomte de Vogüé, qui naguère adressait un adieu viril à ses électeurs d'Annonay. « J'ai demandé, ce que je crois juste, leur disait-il, des pensions de retraite pour les vieux travailleurs ; on ne leur a donné, on ne leur donnera jamais que des paroles. » C'est l'inefficacité sociale du régime parlementaire qui l'émouvait et lui pesait ; et, sous le poids de cette émotion, il continuait : « J'ai acquis la conviction réfléchie que toute parole sincère est déplacée, inutile, sur ce théâtre du Parlement où tout n'est que mensonge et charlatanisme. J'ai acquis la conviction que notre parlementarisme actuel, tel que nos mauvaises mœurs l'ont fait, est le pire de tous les instruments pour gouverner un grand pays, menacé dans son indépendance et dans sa richesse[1]. »

Mais il est d'autres collaborations, qui seront toutes prêtes à s'offrir pour « réagir » contre le suffrage universel, et dont il est urgent de faire bon marché. Bien que le peuple tout entier, investi du droit de vote depuis près de cinquante ans, soit légalement associé à la vie na-

1. *Gazette d'Annonay* du 19 mars 1898.

tionale, et bien qu'en fait les divers régimes sous lesquels nous avons vécu depuis 1848 aient maintenu le suffrage universel à leur base, un certain nombre d'esprits sont encore demeurés rebelles à cette idée, que tous les citoyens doivent en quelque mesure participer à la détermination de la loi, tutrice des intérêts communs. Attardés dans une ironie stérile, on les voit épier avec malice les diverses mésaventures de notre politique intérieure, les brusqueries et les saccades qui trop souvent en marquent l'allure, les inconséquences de la masse électorale : d'un mot dédaigneux ils résument toutes ces observations en dénonçant à la malveillante curiosité d'une élite ce qu'il est convenu d'appeler, par une impertinente antiphrase, « les beautés du suffrage universel ». Les progressistes qui souhaitent une réforme organique de l'État doivent se dégager de toute attache, proche ou lointaine, avec ceux qui contestent ou marchandent au peuple le droit d'orienter lui-même sa destinée, sous l'hégémonie suprême et imprescriptible de la loi morale. Il ne peut y avoir aucune communauté d'idées, il ne doit y avoir aucun parallélisme de conduite entre les hommes de désespoir qui volontiers reprocheraient à l'institution même du suffrage universel d'exagérer la participation du peuple à la gérance de la vie nationale, et les hommes d'espérance qui réclament, au contraire, pour le peuple, une part plus efficace, plus effective et plus véridique, à la marche des affaires et au gouvernement du pays.

Au nombre des premiers — de ceux qu'il faut tout de suite désavouer parce qu'ils marchent à l'encontre de l'évolution démocratique — nous trouverions aisément beaucoup de ces « libéraux » qui furent des plus ardents, jadis, à proclamer le principe de la souveraineté nationale, à le fausser jusqu'à l'absurde en prétendant que la décision du peuple crée la justice et

le bon droit, et à s'indigner étrangement lorsque l'Eglise, gardienne du bien moral et de l'équité, condamna cet absolutisme de la volonté populaire comme elle avait au moyen âge condamné l'absolutisme des volontés royales. Ces libéraux, qui considéraient le *Syllabus* comme un acte d'hostilité au progrès, sont aujourd'hui passés à l'arrière-garde du progrès. Les interprétations, tout ensemble arrogantes et naïves, qu'ils donnaient au principe de la souveraineté nationale, ont été balayées par le double assaut de la science positive et du sens commun.

Il est même curieux d'observer que l'un des théoriciens les plus distingués de l'organisation du suffrage, M. Charles Benoist, avait débuté dans cet ordre d'études par un volume intitulé : *Sophismes politiques de ce temps* [1], où il mettait à nu l'hypocrisie et l'illogisme de cette prétendue souveraineté nationale. Il continua par un précieux manuel qui s'intitulait : *la Politique* [2], et dans lequel il infligeait, à cet article fondamental du nouveau dogme civique, un suprême coup de sape. C'est après cette exécution, ayant ainsi déblayé le terrain, qu'il a développé dans un ouvrage de longue haleine ses conceptions positives. Retenons l'exemple de cette judicieuse finesse : le programme politique des catholiques sociaux, qui doit être un programme de rénovation, doit, tout d'abord, être dissocié, nettement distingué, d'avec les vieilles théories révolutionnaires et jacobines de la souveraineté populaire [3] : ces théories,

1. Paris, Perrin, 1891.
2. Paris, Chailley, 1895.
3. Il faut relire, dans le livre de M. Fonsegrive : *Catholicisme et Démocratie* (Paris, Lecoffre, 1898), l'étude sur l'*Idée de la Démocratie chrétienne*, où l'auteur montre comment doit être éliminée de la conception démocratique « l'idée protestante et révolutionnaire de la souveraineté ».

à l'abri d'abstractions trompeuses, perpétuent la passivité du peuple; et si le mouvement catholique social a une raison d'être, c'est au contraire de susciter l'initiative du peuple[1].

1. Nous recommandons spécialement, à cet égard, le beau livre que vient de publier M. Eugène Duthoit, sous le titre : *Le suffrage de demain* (Paris, Perrin, 1901.)

II

Trouver la volonté nationale, tel est le problème : il reste à peu près entier, puisque le suffrage universel, tel qu'il est organisé chez nous — ou plutôt inorganisé comme il l'est — n'exprime cette volonté que fort mal, si même il l'exprime en quelque mesure. Si nous laissons de côté les jeux de mathématiques et les discussions de détail dont s'est brièvement amusée la Chambre lorsque, dans ses séances des 21 et 22 mars 1898, elle remaniait certaines circonscriptions électorales, nous pouvons observer que la recherche de la volonté nationale prend à cette heure trois routes différentes, et d'ailleurs nullement inverses.

On peut s'efforcer de maintenir le régime parlementaire tel quel, en assurant aux divers partis, aux petits comme aux grands, un système de représentation plus conforme à l'équité et plus adéquate aux forces réelles de chaque parti : c'est ce qu'on appelle la représentation proportionnelle, ou encore la représentation des minorités. M. l'abbé Lemire et M. Jules Dansette ont déposé des projets de loi qui tendent à l'établir ; M. Jules Domergue, directeur de *la Réforme économique*, a eu, en 1897, l'heureuse pensée d'ouvrir sa revue à un échange d'idées sur ce sujet, et tout

de suite il en fut récompensé, lorsqu'il reçut de M. Jean Paul Laffitte, qui mériterait d'être, si l'on peut ainsi dire, le directeur de conscience social du parti modéré, une série de lettres plus tard réunies en volume; M. Séverin de la Chapelle, enfin, a, depuis vingt ans, multiplié les articles approfondis sur cette question[1], et nul n'excelle comme lui dans la confrontation mathématique des divers procédés auxquels il serait loisible de recourir pour rendre la représentation aussi minutieusement proportionnelle que possible.

On peut estimer, pour reprendre ici les expressions, non moins précises que lourdes, du philosophe allemand Holtzendorff, que « les hommes qui vivent dans l'Etat ne doivent pas être considérés seulement comme des unités indépendantes, autonomes, mais comme des parties ou des fractions de communautés d'intérêts matériels, moraux ou intellectuels», et que ces groupements, qui sont comme le *lieu social* des hommes, doivent devenir aussi leur *lieu politique*[2]. Sous des formes différentes, avec des préoccupations divergentes, c'est ce que pensent et ce qu'écrivent les catholiques sociaux d'Autriche; c'est ce qu'expliquaient dans *l'Association catholique*, il y a déjà longtemps, M. le marquis de La Tour-du-Pin-la-Charce et M. Henri Lorin[3], et c'est ce que propageait M. Eugène de Marquart dans le journal *le Paysan Français;* c'est à quoi concluait M. Louis Milcent lorsque, dès 1889, à l'As-

1. Sur le fondement philosophique où s'appuient ses idées de réforme politique, on peut consulter la substantielle brochure qu'il a publiée à la librairie Lecoffre : *Esprit nouveau : synthèse de la pénétration du christianisme dans les institutions sociales et dans les cadres politiques des nations* (Paris, 1898).

2. Benoist, *la Crise de l'Etat moderne*, pp. 174-175.

3. Voir en particulier l'article de M. Henri Lorin sur l'organisation professionnelle, dans l'*Association catholique* du 15 juillet 1892.

semblée provinciale de Franche-Comté, il réclamait qu'il y eût au Parlement une représentation organisée des agriculteurs; c'est de quoi se rapprochaient M. Jean-Paul Laffitte lorsqu'il consacrait à la « représentation des forces sociales » un chapitre de son livre : *le Paradoxe de l'Egalité* [1], et M. Jean Jaurès, lorsque, en 1888, moins pâlement « modéré » peut-être qu'on ne l'a prétendu depuis, il demandait, « en guise de Sénat, une Chambre du travail élue par grandes catégories de production, au suffrage universel des travailleurs, et ébauchant ainsi, dans l'organisation politique, l'organisation sociale [2] » ; c'est à quoi M. Paul Deschanel accéderait volontiers, comme en témoignent plusieurs de ses discours [3] ; et c'est enfin d'un tel système que M. Charles Benoist a précisé les détails de fonctionnement, en combinant ingénieusement avec la représentation des divers ordres de professions celle des intérêts régionaux.

On peut enfin, sans exclure *a priori* ni l'une ni l'autre de ces réformes, souhaiter la substitution, progressive ou rapide, du gouvernement direct au gouvernement indirect, et réclamer que le peuple lui-même entre en contact immédiat avec les différents problèmes de la vie nationale et que, par lui-même, il apprécie en dernier ressort les solutions votées par ses représentants;

1. *Le Paradoxe de l'Egalité et le suffrage universel* (Paris, Hachette).
2. Lettre de M. Jaurès au *Figaro*, 14 septembre 1897.
3. Les discours de M. Paul Deschanel auxquels nous faisons allusion furent publiées en 1898, sous ce titre : *la Question sociale* (Paris, Lévy); et ce n'est point seulement pour la belle plénitude de l'éloquence, tout ensemble élégante et vigoureuse, qu'ils méritent d'être lus, mais aussi comme une instructive indication des idées économiques qui prennent aujourd'hui crédit dans les sphères « républicaines modérées », et qui sont en passe de se subtituer au libéralisme archaïque.

c'est la théorie dite du *referendum*. L'étiquette latine dont on l'affuble peut être réputée malencontreuse, car elle est une gêne pour la popularité de ce système, et trop souvent elle le rend incompris; mais la clarté même de cette idée, qui vise à rendre le peuple maître effectif et immédiat de ses propres destinées, est en train de percer les mystérieuses obscurités du grand mot qui la voile; et, il n'y a pas longtemps, un article de la *Revue politique et parlementaire*, consacré au *referendum*, parvenait à soulever l'attention du public, si paresseuse d'ordinaire pour l'étude des questions constitutionnelles.

Railler cette multiplicité de remèdes offerts à la démocratie souffrante, serait probablement fort aisé, mais le sourire ne guérirait point le mal, non plus — fort heureusement — qu'il ne découragerait les médecins.

III

Au fond des divers esprits qui préparent, chacun à sa façon, une réforme organique de l'État, vous trouvez le sentiment que le parlementarisme actuel, tel qu'il fonctionne, marque une abdication de la démocratie. « Une machine à faire le mal », voilà l'énergique définition qu'un écrivain donnait de ce parlementarisme, il y a peu d'années, dans une lettre à la *France Libre* [1], de Lyon; l'auteur de ce verdict est, par excellence, un connaisseur et un ami de l'âme populaire, dont il goûte les spontanéités saines et vivifiantes; c'est, pour le citer encore, M. le vicomte de Vogüé. Ainsi cette âme populaire abdique: motrice, elle voudrait le bien; mais la machine « fait le mal ». Enigme cruelle, qui maintient dans le pays un perpétuel sentiment de gêne, de sourd mécontentement! Qu'un incident survienne, et ce mécontentement cesse d'être sourd, surtout d'être muet; qu'un homme se présente, enfin, incarnation puissante du sentiment collectif, répercussion de beaucoup d'échos, interprète de beaucoup de silences; et l'âme populaire sera toute prête à épouser cet homme. Elle abdiquera, par là, mais elle abdiquera en s'expri-

1. *France Libre* du 3 décembre 1897.

mant ; elle abdiquait, antérieurement, sans s'exprimer. De part et d'autre, à ces deux points extrêmes, parlementarisme ou césarisme, chaque citoyen se décharge de ses responsabilités civiques sur un autre citoyen, soit sur un député, perdu dans la masse des autres députés, et quasiment irresponsable du mal qu'il laisse faire ou même du mal qu'il fait, soit sur un César qui se sent responsable de tout. De part et d'autre, si l'on n'introduit pas certaines institutions nouvelles, la démocratie n'est qu'une fiction.

Il faut qu'elle se sente vivre, il faut que la politique soit, pour elle, l'expression de la vie : lisez là-dessus M. Charles Benoist, qui développe cette thèse avec l'originalité d'un inventeur. Or, présentement, les Chambres ne représentent que 43 à 45 0/0 du corps électoral : en dehors de ces 43 0/0 il y a les électeurs qui ont voté pour des candidats de la minorité et il y a ceux qui se sont abstenus : réunis, ils sont plus nombreux que les électeurs qui ont nommé la Chambre [1]. Ainsi plus de la moitié du pays n'est pas représentée ; on ne peut établir aucune adéquation entre le Parlement tel qu'il est et l'expression idéale qui conviendrait à la répartition réelle des opinions en France. Les théoriciens de la représentation proportionnelle interviennent ; avec le système du vote cumulatif, ou du vote limité, ou tout autre système, ils veulent assurer aux minorités, dans chaque circonscription, un chiffre convenable de représentants ; leur respect ingénieux pour la volonté du citoyen qui tient à s'abstenir les conduit à prendre acte de cette volonté négative en rendant le vote obligatoire et à en tenir compte en donnant aux bulletins blancs la même valeur qu'ont en algèbre les quantités négatives. C'est ainsi qu'en s'aidant des mathématiques ils essaient

1. J.-P. Laffitte : *la Représentation proportionnelle* (passim).

de faire de la Chambre un microcosme du pays : chaque députation départementale reproduirait exactement, par ses bigarrures et peut-être par sa cacophonie, la répartition des opinions dans le département qu'elle représenterait, et la carte de la Chambre des députés serait une réduction minuscule de la carte politique de la France.

Il est permis, avec M. Charles Benoist, d'émettre des doutes sur l'application pratique de ce système; mais il faut en tout cas savoir gré à ces théoriciens — et beaucoup de gré — de répéter, avec une belle persévérance, sur la fausseté radicale de notre parlementarisme actuel, des vérités qui ne sauraient être trop bruyamment divulguées, et de bien montrer le néant et la duperie du principe révolutionnaire de la souveraineté des majorités. Ils s'efforcent à combler le hiatus, visible à l'œil nu, entre les opinions panachées d'une circonscription électorale et l'arrogante homogénéité de sa représentation parlementaire. Mais il est deux hiatus, singulièrement plus graves, qu'ils ne tentent pas de supprimer : c'est celui qui existera toujours entre l'ensemble des opinions d'un électeur quelconque et l'ensemble des opinions de son député, et c'est celui qui existera toujours entre la vie réelle d'une circonscription et l'ordre de préoccupations exclusivement politiques où se cantonnent et se complaisent le plus grand nombre des députés.

Les champions de la représentation proportionnelle ont pitié des électeurs appartenant à la minorité ; et c'est une pitié qu'il faut partager ; mais qu'ils prennent en commisération aussi les électeurs appartenant à la majorité. Pour quatre ans, chacun de ceux-ci donne un blanc-seing à un député qui, pour la plupart du temps, sur beaucoup de questions, pense et vote autrement que son commettant. L'électeur, en votant,

n'exprime pas réellement sa volonté; il récompense et paraît ainsi ratifier celui des programmes affichés qui s'éloigne le moins de son propre point de vue, et dans mainte circonscription, sans chercher bien longuement, on obtiendrait d'un groupe notable d'électeurs cet aveu singulier que les députés qui leur doivent leur élection ne représentent que la minorité de leurs idées et parfois aucune de leurs tendances. Députés, oui; mais représentants, non; et le vote sur une base proportionnelle, malgré son incontestable équité, empêchera-t-il la représentation de demeurer un leurre?

D'autre part, même en supposant que les opinions des électeurs soient convenablement personnifiées par les candidats gagnants, on doit prendre garde que l'électeur n'est point seulement une opinion en chair et en os, qu'il est un homme vivant, et que la politique proprement dite tient une médiocre place dans sa vie personnelle et dans la vie nationale telle qu'il la conçoit. L'organisation présente du suffrage ratifie l'appartenance de chaque citoyen à un groupe territorial, commune, canton, arrondissement; mais il y a d'autres liens pour chacun de nous, que les liens du domicile, devenus eux-mêmes fragiles et précaires, dans les grandes villes surtout, en raison des nombreux chassés-croisés de population que provoquent les développements de l'industrie; et l'attache professionnelle, la solidarité d'intérêts résultant de la communauté du métier, l'affinité naturelle résultant de l'analogie d'un certain nombre de professions, sont des éléments de la vie nationale : le parlementarisme actuel, même corrigé par la représentation proportionnelle, ne les représente point et ne les représentera jamais.

Voilà deux grosses lacunes auxquelles la notion même de démocratie commande de remédier; et c'est

ici qu'interviennent l'idée de représentation professionnelle et l'idée de *referendum* [1].

1. Je n'insiste point sur le vote plural, parce que, comme le dit excellemment M. Charles Benoist (*op. cit.*, p. 101), « contre l'admission en France du vote plural, il ne faut point d'autre argument que celui-ci : Nous avons depuis cinquante ans le suffrage universel égal. » Ajoutez que le vote plural serait une arme à plusieurs tranchants et qu'on pourrait appliquer ce principe aussi bien pour le triomphe de certains intérêts censitaires (pluralité de voix accordée à la richesse, par exemple), que pour la légitime représentation des intérêts démocratiques. Il mériterait, en revanche, d'être retenu le jour où, dans chaque commune, l'assemblée des pères de famille serait appelée à décider sur certaines questions scolaires : il siérait alors que chaque père de famille eût un nombre de voix égal au chiffre de ses enfants ayant l'âge de scolarité. Il convient de rappeler ici, à titre d'hommage non moins que de curiosité, un ancien ouvrage de M. Henri Lasserre : *De la réforme et de l'organisation normale du suffrage universel* (Paris, Dentu, 1873), dans lequel l'écrivain catholique, parlant en précurseur, réclamait tout à la fois le vote plural, la représentation proportionnelle et la représentation de ce qu'on pourrait appeler l'importance sociale, afin d'atteindre à « l'homogénéité complète entre l'ordre politique et l'ordre social », et à « l'identification absolue entre l'assemblée et le pays. »

IV

De quelque façon que l'on conçoive la représentation professionnelle, elle apparaît comme le couronnement d'une réorganisation chrétienne de la société ; le prince Aloys de Liechtenstein la réclamait à ce titre, dès 1875, dans une brochure intitulée : *Ueber die Interessenvertretung ;* le premier Congrès de la Démocratie chrétienne de Lyon entendait un rapport de M. le marquis de La Tour-du-Pin-la-Charce sur la question, et en approuvait les conclusions ; et le congrès des royalistes sociaux, réuni à Reims, y donnait pareillement son adhésion ; M. l'abbé Lemire, à l'automne de 1896, déposait à la Chambre des députés un projet tendant à faire du Sénat la représentation des catégories professionnelles, et l'on trouverait, surtout à l'étranger, un certain nombre de catholiques qui, se plaçant au point de vue féodal, caressent des plans analogues. Ouvrons d'ailleurs le livre de M. Charles Benoist au chapitre intitulé : *la représentation réelle du pays dans les législations étrangères :* il distingue avec beaucoup de soin les pays où subsistent encore des « survivances ou formes anciennes d'une représentation organique » : Bade, Bavière, Saxe, Wurtemberg, et les pays où se sont développées des « formes mixtes, renouvelées ou

nouvelles, de représentation organique » : empire d'Autriche, villes hanséatiques. Les premiers ne nous offrent rien de plus que des vestiges d'archaïsme féodal, et ce qu'ils conservent de représentation organique n'est qu'une ratification prolongée d'antiques privilèges; les seconds, au contraire, ont voulu faire quelque chose de nouveau, et le régime électoral qu'ils ont élaboré offre quelques caractères démocratiques, puisqu'il réserve un certain rôle politique, non point seulement à des castes ou à des propriétés nobles, mais aux groupements de professions et d'intérêts grâce auxquels fonctionne la vie nationale. Enfin la représentation organique sur base professionnelle, telle que la réclamèrent, entre 1890 et 1893, quinze propositions déposées à la Chambre des représentants de Belgique, aurait, si elle eût été votée, marqué dans ce royaume un progrès démocratique.

Que cette représentation, suivant les cas, puisse être le vestige d'institutions aristocratiques ou le germe d'institutions démocratiques, il n'y a rien là de contradictoire, puisque l'aristocratie féodale remplissait dans l'Etat plusieurs fonctions sociales, celle de la défense militaire, celle de la maréchaussée, celle de la magistrature, et puisque les droits que lui conféraient ces fonctions, droits qui devinrent à la longue des privilèges injustifiés, n'avaient d'autre raison d'être, au début, que de lui garantir un rôle adéquat à ses services. La reconnaissance officielle des fonctions sociales qu'exerce chaque groupement d'hommes, l'association effective de chacun de ces groupements aux responsabilités de la vie nationale, n'est-ce pas, précisément, le meilleur idéal que puisse poursuivre un régime démocratique ?

C'est là, du moins, ce que semblent penser les masses ouvrières, dans la mesure où nos constitutions

permettent de les consulter réellement. Ce qui a fait la force du mouvement socialiste, en Allemagne comme en France, c'est que les travailleurs étaient heureux d'envoyer au Parlement des hommes qui se donnaient comme les représentants des intérêts ouvriers; ils avaient conscience de faire un exercice sincère, véridique, efficace, de leur droit de suffrage, en plaçant ainsi leur confiance; et la propagande socialiste avait prise sur eux, moins en raison des programmes, toujours vagues et toujours en mue, qu'elle leur développait, qu'en raison de ce simple fait, qu'elle s'offrait à porter sur le terrain politique l'expression de leurs soucis et de leurs revendications. Et ce qui fera, prochainement peut-être, la faiblesse du parti socialiste actuel, c'est que les députés ouvriers qui en sont membres se considéreront comme des représentants plus autorisés, mieux accrédités, que leurs autres collègues du groupe, et qu'à côté du courant qui aboutit à la représentation de la classe ouvrière par des politiciens, un nouveau courant se dessinera de plus en plus fort, tendant à la représentation de la classe ouvrière par des ouvriers. « Ceux-ci, suivant le mot de Littré, prendront de plus en plus la direction de leurs propres destinées [1]. »

Lorsque M. Jules Guesde dénonce l' « ornière syndicale », il veut entraver ce dernier courant; et de même qu'il souhaite que l'aggravation du mal économique précipite la crise révolutionnaire, de même il espère que les seuls remèdes politiques dont pourront bénéficier les ouvriers demeureront, longtemps encore, à la disposition des politiciens socialistes qui jusqu'ici furent le plus souvent leurs mandataires. Mais en soutenant et en répandant l'idée d'une représentation orga-

1. Paul Deschanel, *la Question sociale*, p. xxxv.

nique du pays, dont les syndicats patronaux et ouvriers seraient l'une des bases, et en réclamant ainsi, pour les corps législatifs de la profession, une consécration politique de leur importance sociale, les défenseurs de la démocratie chrétienne, en même temps qu'ils demeurent fidèles aux principes du vieux droit chrétien, entrent, de plain pied, d'une prompte allure, dans la route populaire sur laquelle les masses rencontrèrent les politiciens du socialisme ; ils pourront, sur cette route même, dépasser ces politiciens en exigeant que les ouvriers, associés entre eux, soient représentés par des ouvriers dans les assemblées législatives du pays, tout au moins dans l'une de ces assemblées.

V

Ce n'est pas tout : si les nécessités mêmes de la vie nationale obligent la Démocratie, inorganisée comme nous la voyons, ou organisée comme nous la voulons, à remettre à des hommes la besogne politique, elle pourrait avoir, à l'endroit de la besogne faite par ces hommes, des droits de sanction plus sérieux, plus efficaces que ceux dont elle est armée par nos constitutions d'aujourd'hui. Elle n'a d'autres moyens légaux, à l'heure présente, de manifester son mécontentement, qu'en éconduisant, au bout de quatre ans, les maîtres provisoires qu'elle s'était donnés sous le titre de députés. La loi est l'expression de la volonté nationale : cela s'enseigne dans les manuels civiques, et le président de la Chambre ne permettrait pas qu'on en doutât. Mais entre cette volonté et les choses elles-mêmes sur lesquelles porte la loi, des hommes sont interposés : ils forment un réseau imperméable ; ils en forment même deux — Chambre et Sénat — dont souvent les mailles s'accrochent : la volonté nationale en sort tamisée, filtrée ; mais parce que, dans le domaine de l'abstrait, cette volonté est dite souveraine, dans le domaine du concret, la loi, qui en est réputée l'expression, sera dite aussi souveraine. Notre vie politique est une

alternance entre des interrègnes de la volonté nationale, qui durent quatre ans, et des règnes d'un jour — le jour des élections; et le Parlement est une collection de volontés individuelles qui se substituent à la volonté nationale. Quand celle-ci reprend la parole, son langage, traduit par des scrutins portant sur des personnes, est condamné à manquer de lucidité; le programme qui définit la volonté individuelle du futur député est, tout au plus, une approximation lointaine de la volonté individuelle de chacun des citoyens qu'il rallie.

En fait, ce mode de consultation du peuple est bien une façon de referendum, puisque chacun des programmes présente tout un bloc d'opinions; mais c'est un referendum étriqué et faussé. Scrutez un instant ces cerveaux d'électeurs qui font à tel candidat l'honneur et le cadeau de leur adhésion : Pierre est conquis par le premier article du programme, Jean par le dixième ou par le douzième, et tous deux passent condamnation sur maints détails ou sur maintes lacunes, qui leur déplaisent; quant à Jacques, ce qui lui fait plaisir, c'est que le candidat, apparemment étranger à ce que M. Henri Brisson dénomme le « vieil esprit républicain », se tait sur le péril clérical; Pierre et Jean, par leur vote, récompenseront certains articles positifs du programme ; Jacques, lui, récompensera un silence. Les uns votent pour un candidat en raison de ce qu'il a dit — ou plutôt de quelques-unes des choses qu'il a dites ; les autres lui concèdent leurs suffrages en raison de ce qu'il n'a pas dit.

Que le Parlement devienne le miroir de la nation, cela est impossible : l'imperfection des choses humaines ne le comporte pas. Il s'interpose, à la façon d'un écran, entre la nation et les choses mêmes qui intéressent la vie de cette nation ; et il n'en peut être autrement. Mais la Démocratie ne sera réelle que si, de temps à autre,

la nation, passant par-dessus l'écran sans d'ailleurs le renverser, entre en un contact immédiat avec ces choses elles-mêmes. L'institution dite du *referendum* permettrait ce contact : dès qu'un certain nombre de citoyens, engageant leur responsabilité par leurs signatures, estimeraient qu'une loi votée par le Parlement est contraire aux vœux de la nation, cette loi serait, de droit, soumise en appel, soit à l'acceptation, soit au refus du peuple français.

« Ou bien le mot progrès politique n'a pas de sens, écrit l'anonyme de la *Revue politique et parlementaire*, ou bien il doit consister en une liberté d'expression de plus en plus grande donnée au suffrage universel, et en l'accession prudente, mesurée, mais décidée, de toute la Démocratie à la direction des affaires publiques. » On peut élever des objections multiples contre ce mode de consultation directe. Les unes viennent d'adversaires de la Démocratie elle-même, et dès lors elles ne peuvent qu'encourager les partisans de la Démocratie. Les autres, qui sont des objections d'opportunité, militent, peut-être, contre l'extension immédiate du principe du *referendum* aux décisions des assemblées politiques de tout ordre et de tout degré, mais nullement contre une application progressive de ce principe.

Craindriez-vous, par hasard, que le peuple ne fût point assez formé, assez mûr, pour voter avec compétence sur les choses elles-mêmes ? Prenez garde, alors, que vous faites, à proprement parler, le procès du suffrage universel : car ou bien vous croyez le peuple assez compétent pour débrouiller et peser des programmes électoraux complexes et souvent confus, et dans ce cas votre objection contre le *referendum* est émoussée ; ou bien vous considérez le peuple comme un enfant mineur, et, dans ce cas, soyez logique, en lui

dérobant ce jouet périlleux qui s'appelle le bulletin de vote. Et prenez garde qu'en outre vous faites le procès du parlementarisme contemporain qui, de votre aveu, n'a point habitué la masse électorale à se préoccuper des idées, mais seulement des hommes. En quoi vous avez raison. Les votes qu'on émet, à l'heure présente, lorsqu'on élit un député, ont toujours le caractère d'un acte de déférence à l'égard d'un absolutisme personnel, absolutisme qui n'est ni traditionnel, puisque nous le créons, ni héréditaire ou même viager, puisque quatre années y mettent une fin, mais absolutisme qui paraît parfois d'autant plus despotique qu'en se targuant d'exprimer notre volonté il nous impose la sienne, sous l'étiquette de loi ; l'usage du *referendum* facultatif serait une limitation de cet absolutisme.

L'histoire des Etats modernes fourmille d'exemples d'un *referendum* instinctif, spontané, souvent tumultueux et parfois révolutionnaire : tels, par exemple, les innombrables meetings dont fut agitée l'Angleterre en 1884, lorsqu'il s'agissait de briser l'opposition de la Chambre des lords à la nouvelle loi électorale; tels aussi, les gigantesques défilés de cent mille hommes organisés en Belgique, en 1882, sous les fenêtres du roi, par les forces du parti catholique et du parti libéral. Le *referendum* organisé deviendrait une garantie d'ordre, à ces heures où le peuple, affamé de dire ce qu'il veut, n'a maintenant d'autres ressources, pour le dire avec bruit et avec fruit, que des manifestations d'allure désordonnée.

Même l'aspiration vers le *referendum* honore tellement un peuple démocratique, que, dans les pays où on ne la constate pas, il faudrait travailler à la créer. Car c'est une noble chose pour un peuple d'entrer, de temps à autre, en un tête à tête direct avec les réalités de son existence, et de sentir sa responsabilité immédiate dans

la confection des lois qu'il subira. Donnez le branle à ce sentiment, et vous préparez ainsi le renouvellement de la conscience publique ; sûre de recueillir le fruit de ses affirmations, et désormais confiante, si l'on peut ainsi dire, que son action agira, elle se dérobera, peu à peu, à l'esprit d'indifférence et à l'esprit d'abdication.

L'esprit d'indifférence apparaît comme une faute grave, lorsque les citoyens acquièrent la certitude qu'en s'abstenant ils font fi d'un droit réel et effectif : c'est ainsi qu'en Suisse le nombre des électeurs prenant part au vote des *referendum* s'élève parfois jusqu'à 88 0/0 des inscrits et n'est pas descendu au-dessous de 66 0/0[1].

Et quant à l'esprit d'abdication, il est, lui aussi, mis en retraite par l'accoutumance du *referendum;* à ceux qui, trompés par l'analogie de certains mots et la confusion de leurs souvenirs, considèrent le *referendum* comme un précurseur du césarisme, nous recommandons ces lignes de la *Revue politique et parlementaire :* « Ce que le *referendum* enseigne au peuple, c'est à dépouiller l'idée qu'il veut faire triompher de la forme personnelle qu'on lui donne dans les pays qui ne connaissent pas l'élection. Nanti du *referendum*, un peuple perd peu à peu la conception césarienne du chef nécessaire. Il ne porte plus personne sur le pavois. Au lieu de confier le pouvoir, il l'exerce. Il ne dit plus : je veux tel maître. Il dit : je veux telle loi. C'est une école d'initiative et de liberté. C'est bien ainsi, apparemment, que l'ont compris les démocrates comme MM. Millerand, Brousse, Henri Maret, de Lanessan, qui l'ont approuvé. C'est ainsi que le comprennent les Suisses.

1. Voir le chapitre de M. de Laveleye sur le *referendum*, dans son livre : *le Gouvernement de la Démocratie* (Paris, Alcan).

Le gouvernement, à leurs yeux, au dire de M. Numa Droz, a, grâce à l'usage du *referendum*, un caractère essentiellement impersonnel. Voilà ce qu'est le *referendum* au point de vue des principes : l'antidote du césarisme[1]. » M. Paul Deschanel, de son côté, écrit spirituellement : « Peut-être que ce système, en accoutumant le peuple à juger les idées directement sans les incarner en des personnes, deviendrait, par une conséquence assez imprévue de nos parlementaires, un assez bon remède au danger de l'anthropomorphisme[2]. »

On peut ajouter qu'en inscrivant le *referendum* dans leur programme, les adeptes de la démocratie chrétienne se montrent fidèles à la logique de leur conception sociale. Dans le domaine économique, ils souhaitent comme couronnement et comme but final de l'organisation professionnelle, le *referendum* professionnel, par lequel tous les membres du métier, discutant et délibérant librement, édicteraient la réglementation du métier; et de nombreux incidents, en ces dernières années, ont précisément prouvé la faveur dont jouit ce principe parmi les travailleurs. « Un peu partout, les syndicats ouvriers soumettent à des votations populaires les questions de grève et de reprise du travail[3]. »

1. *Revue politique et parlementaire*, novembre 1897, pp. 263-264. — M. Séverin DE LA CHAPELLE, *De la réforme parlementaire*, pp. 23 à 25, montre, en une page fort originale, que l'usage des « cahiers », à l'époque des Etats-Généraux, était une sorte de *referendum*.

2. Préface du *Referendum communal*, de M. Maurice DE LA SIZERANNE (Paris, Colin).

3. « On a vu des exemples à Arras et à Lens en octobre 1891, à Bordeaux en 1892, au sujet de la journée de huit heures, à Amiens en avril et dans le Borinage en septembre 1893, dans le comté de Durham (Angleterre) vers la même époque. Partout, le chiffre des votants a été assez considérable pour ne laisser aucun doute sur la popularité de la méthode employée. » (*Revue politique et parlementaire*, novembre 1897, p. 255.)

C'est à une évolution parallèle qu'il serait opportun de travailler sur le terrain politique; le *referendum* communal, provincial, national [1], permettrait à tous les habitants d'une même région, d'un même pays, de se prononcer librement sur la valeur des lois ou des mesures que les assemblées électives leur soumettraient ou que contesterait un chiffre notable de citoyens [2].

Je ne crois pas qu'on puisse trouver une garantie plus sûre pour la sincérité de la consultation nationale, ni qu'on puisse opposer une entrave plus sérieuse à l'influence inavouée de certains pouvoirs occultes et de certaines ligues secrètes dont M. Barthou, Ministre de l'Intérieur, dénonçait jadis les tentatives d'ingérence dans l'administration de la République, et dont on pourrait, plus encore, saisir et signaler l'immixtion dans notre besogne législative [3]. Et, d'autre part, s'il est permis de dire que, depuis la Révolution française, le peuple français est le peuple du monde le plus irrespectueux de la loi, si l'idée même de loi, chez nous, est trop souvent considérée comme une gêne, et l'idée de règle comme une importunité, c'est que notre éducation de citoyens, plus passifs qu'actifs, ne développe pas en nous ce sentiment que nous pouvons nous-mêmes, par nous-mêmes, associés ensemble, nous donner des lois, sanction nécessaire du lien social : entre la servilité et la révolte, beaucoup de Français n'aper-

1. Le *Progressiste* de la *Revue politique et parlementaire* conclut son exposé de principes, si lucide et si convaincant, par des propositions fort mitigées : il demande « la consultation directe des électeurs, *locale*, *économique et facultative* » ; il souhaite que l'usage du *referendum* puisse s'étendre aux affaires cantonales et départementales ; il ne songe point au *referendum* national.

2. Le second Congrès de la Démocratie chrétienne de Lyon, en décembre 1897, a émis un vœu en faveur du *referendum*.

3. Voir notre brochure : *La Franc-maçonnerie en France*, Paris, Perrin, 1900,

çoivent pas le milieu; lorsqu'ils pourront, s'ils le veulent, être juges en dernier ressort de la loi qu'on leur impose, et lorsqu'ils auront ratifié cette loi, tantôt par leur silence équivalant à une adhésion, tantôt par une acceptation formelle, ils honoreront et respecteront, dans cette loi, leur œuvre même. Soit qu'une démocratie se prête, pour quatre ans, à des hommes chargés d'exprimer ses volontés, soit même qu'elle se donne, pour une période indéterminée, à l'un de ces hommes, réputés providentiels, dans l'âme duquel tous les citoyens se complairaient, éperdus, à transfuser leurs propres âmes, le fonctionnement du *referendum* maintient et perpétue, à l'encontre de ces deux variétés d'absolutisme, l'autonomie intangible de la nation démocratique.

DEUXIÈME PARTIE

LEÇONS ANCIENNES ET NOUVELLES

LE ROLE SOCIAL DU MONASTÈRE AU MOYEN AGE

Il en est des longévités monastiques comme des longévités humaines : lorsqu'on en feuillette le passé, l'on y frôle parfois d'assez tristes pages, qu'on voudrait froisser ou même déchirer. Tantôt les hommes en sont responsables et tantôt les événements ; mais l'historien qui a foi dans la vérité, qui a confiance, aussi, dans la sereine grandeur de son sujet, ne craint pas d'intercaler ces ombres, à leur place légitime, à travers l'étendue de son tableau. C'est ce qu'a fait M. l'abbé Eugène Jarossay, du clergé d'Orléans, pour les trois abbayes de Fontaine-Jean, de Ferrières-en-Gâtinâis et de Micy-Saint-Mesmin, dont la première vécut six siècles et les deux autres treize siècles. Le triptyque qu'il leur consacre[1] n'est pas uniformément lumineux et continument édifiant : comme toute histoire véridique, il a ses

1. *Histoire de l'abbaye de Fontaine-Jean, ordre de Cîteaux, au diocèse d'Orléans* (Orléans, Herluison, 1894). — *Histoire d'un monastère orléanais : Micy-saint-Mesmin-lez-Orléans ; son influence religieuse et sociale* (Orléans, Marron, 1901). — *Histoire de l'abbaye de Ferrières-en-Gâtinais* (Orléans, Marron, 1901).



taches, vestiges du duel qui met perpétuellement aux prises la faute originelle et la grâce rédemptrice.

On voit, dans l'existence de ces trois monastères, des crises de relâchement succéder aux périodes de ferveur : c'est un accident dont les saints eux-mêmes ne sont point à l'abri, et l'on pourrait se demander, d'ailleurs, si parfois une occasion de se repentir ne serait point, en quelque mesure, un nouveau branle donné à la perfection. On voit la règle, à mesure que l'origine s'en éloigne, perdre quelque chose de sa vertu : elle a besoin de commentateurs qui l'adaptent ou de prieurs qui la fortifient; elle doit éluder le démenti des siècles en se corrigeant de tout ce qui pourrait paraître un anachronisme; les annales d'un monastère, envisagées sous cet aspect, nous offrent le spectacle d'une corrélation constamment active entre les étapes successives de la civilisation et les vicissitudes d'une fondation religieuse qui préfère, à la coquetterie d'être immobile, le souci d'être immortelle. Et la faillibilité des hommes et la flexibilité des règles introduisent, dans l'histoire de toute abbaye, une variété parfois regrettable mais toujours instructive : l'abbaye réelle, vivante, telle que la réédifie devant nous ce bon ouvrier qu'est M. l'abbé Jarossay, n'est point un monde clos, isolé du reste des hommes et supérieur à l'évolution des temps ; le souffle des hommes y passe, au contraire, et l'empreinte des temps s'y dépose. Lorsqu'au XVIII[e] siècle, dans l'enceinte de Ferrières, quelques moines correctement assidus au chœur en coudoyaient quelques autres, qui préféraient officier dans une loge maçonnique, ce monastère ne reproduisait-il pas, en une sorte de microcosme, la vie même de la France d'alors, où déjà se dessinaient ces deux courants que plus tard, en d'ardentes polémiques, on appellera « les deux Frances » ?

C'est le défaut de certains hagiographes d'élever au-

dessus de l'histoire, si je puis ainsi dire, les hommes et les institutions dont s'occupe leur science et leur piété : l'action religieuse et sociale des saints, en leurs récits plus inoffensifs qu'efficaces, semble s'être déroulée entre ciel et terre; et l'éclat des abbayes semble s'être épanoui, puis évanoui, dans je ne sais quelles sphères semi-aériennes où se joue longuement l'aveuglante fumée de l'encens. Les livres de M. l'abbé Jarossay, au contraire, n'induisent point leur lecteur à perdre racine : prendre contact avec eux, c'est garder accointance avec le sol concret et solide de la réalité historique : de là leur attrait, de là leur valeur. Le règne de Dieu, dans les monastères du moyen âge, avait, si l'on ose s'exprimer ainsi, ses interrègnes, heures attristantes et déconcertantes, singulièrement ingrates pour une plume d'historien. Lorsque l'on constate avec quelle loyauté et au prix de quel effort de conscience M. l'abbé Jarossay nous les révèle et les décrit, on est plus à l'aise et comme en sûreté pour s'acheminer tout de suite, d'un pas rapide et décidé, vers les parties lumineuses de ces trois monographies, et pour étudier spécialement, en s'éclairant de leurs reflets, quel rôle social jouait un monastère au moyen âge et quels services sociaux il rendait.

*
* *

Le pape Clément XI, proposant au pieux murmure des fidèles l'« oraison universelle pour le salut », les invite à demander à Dieu, d'une même haleine, le zèle pour le prochain et le mépris du monde, *zelum proximi*, *contemptum mundi*. Retenons ce rapprochement; il suffit à réfuter certains méchants propos d'après les-

quels la vie dévote ou religieuse ne serait qu'un paresseux égoïsme — propos fort anciens, que nos vieux fabliaux savaient trousser avec légèreté, et que les philosophes du XVIII[e] siècle répétèrent avec lourdeur sans y ajouter le moindre poids. Le mépris du monde n'est point le mépris du prochain : le verset d'un pape et la vie même des moines nous en sont garants. Car les moines les plus absorbés en contemplation, ceux dont la ferveur se ramasse le plus jalousement sur elle-même, ne peuvent éteindre, lors même qu'ils le voudraient, ce que volontiers j'appellerais le rayonnement social de leurs oraisons.

Leurs prières et leurs macérations ont une valeur[1] dont Dieu fait bénéficier un prochain que souvent ils ignorent, car les hommages terrestres, en quelques nuages de parfums qu'ils s'élèvent vers l'Eternel, ne cachent jamais à sa miséricorde anxieuse la vue du purgatoire ; et les professionnels de la prière ont en leur clientèle, qu'ils y songent ou non, une série d'âmes souffrantes, dont la libération, commencée par eux,

1. « Tout acte surnaturel de vertu implique double profit pour le juste, il *mérite* à son âme un nouveau degré de grâce, il *satisfait* pour la peine due aux fautes passées en la mesure de juste équivalence qui revient devant Dieu à ce labeur, cette privation, cette épreuve acceptée, cette libre souffrance d'un des membres de son Fils bien-aimé. Or, tandis que le *mérite* ne se cède pas et demeure personnel à qui l'acquiert, la *satisfaction* se prête comme valeur d'échange aux transactions spirituelles ; Dieu veut bien l'accepter pour acompte ou pour solde en faveur d'autrui, que le concessionnaire soit de ce monde ou de l'autre, à la seule condition qu'il fasse lui aussi partie par la grâce de ce corps mystique du Seigneur qui est un dans la charité. C'est, comme l'explique Suarez en son beau traité des *Suffrages*, la conséquence du mystère de la communion des saints. » Nous extrayons ces explications du volume que vient de publier la librairie Oudin et par lequel s'achève dignement l'*Année liturgique* de Don Guéranger (*Le temps après la Pentecôte*, t. VI, pp. 122-123.)

est achevée par Dieu. Vous les voyez, ces âmes, l'une déjà toute exubérante d'espoir et se confiant à la bienfaisante impatience de son ange gardien, les autres encore déprimées par l'inquiétude ou lourdement assoupies par l'attente, dans le beau tableau de Rubens où sainte Thérèse agenouillée conjure Jésus : elles sont là, à portée de la vue du Christ, dans l'orbite des prières de la sainte; et c'est l'image du premier service social qu'attendent d'un monastère la clémence de Dieu et la détresse des hommes.

Le moyen âge avait comme organisé cette sorte de responsabilité surnaturelle qui lie réciproquement les vivants entre eux, et qui lie aussi les vivants aux défunts. Des monastères concluaient entre eux des « chartes d'union de prières » : débutant le plus souvent par de longs considérants sur la chute de l'homme et la nécessité de la prière collective, ils associaient et échangeaient leurs soucis spirituels; nous en avons un exemple dans ce curieux traité publié parmi les documents annexes de *l'Histoire de Micy-Saint-Mesmin*, et par lequel les deux abbayes de Micy et de Pontlevoy se garantissent réciproquement médiation et intercession en faveur des âmes qu'elles abritent. Si peuplé que fût un monastère, la soif de communier avec d'autres âmes ne trouvait pas, dans les limites de l'enclos abbatial, un aliment suffisant; et l'on rêvait d'une fraternité plus lointaine mais non moins effective, grâce à laquelle s'entrecroiseraient, d'une abbaye à l'autre, les échos des psalmodies terrestres et les réseaux des grâces célestes.

Les rouleaux des morts, soigneusement étudiés dans un docte travail de M. Léopold Delisle [1], ratifiaient cette

1. Léopold Delisle, *Des Monuments paléographiques concernant l'usage des prières pour les morts. (Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1847, p. 361 et suiv.). — *Rouleaux des morts du XIe au XVe siècle*, publiés par Léopold Delisle (Paris, Renouard, 1866).

fraternité. Messagers de deuil et de prières, ces rouleaux étaient portés de couvent en couvent. Ils propageaient la nouvelle, hélas ! banale, qu'une âme avait émigré ; et les destinataires de cette triste ambassade inscrivaient, en vers ou en prose, un témoignage de leur assistance spirituelle. Lorsque survint à Micy le lugubre rouleau sur lequel était mentionné le passage de saint Bruno dans une vie meilleure, les moines, en son honneur, composèrent deux pièces de vers[1]. Mais alors même qu'on ne payait à la mémoire du défunt qu'un tribut modeste et prosaïque, les cloches du moins mettaient leurs sonneries en branle pour réclamer de toute la communauté, en faveur de ce transfuge que le purgatoire, peut-être, marchandait au paradis, des largesses de prières et des largesses d'aumônes : c'était fixé, réglé ; il y avait là une façon de pacte, et comme une sanction formelle et précise des créances du monde d'au delà sur le monde d'ici-bas.

Un moine illustre entre tous — c'était saint Odilon, abbé de Cluny — conçut un jour l'idée d'associer le peuple chrétien tout entier, sous les auspices d'une fête liturgique, à la commémoration des trépassés : en 998, il inaugura le Jour des Morts. Il n'est pas de fête,

1. Il arrivait, parfois, que la coquetterie littéraire de certains moines dénaturait le caractère des rouleaux des morts, et qu'on songeait plutôt à faire assaut d'éloquence qu'à cimenter l'union des prières. C'est ainsi qu'en 1100, un moine de Marmoutier, répandant une « lettre encyclique » sur la mort de son abbé Bernard, croit de son devoir de conjurer les monastères destinataires « de s'abstenir de ces billevesées et de ces vers dérisoires qui, loin de pouvoir servir aux défunts, ne peuvent qu'attirer à leurs auteurs la malédiction éternelle ». Et peu après, dans une circulaire des moines de Saint-Aubin d'Angers, on lit : « Ce sont des prières que nous réclamons, et non des harnais oratoires (*phaleras verborum*), qui ne servent de rien aux morts et nuisent beaucoup aux vivants. » (Delisle, *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, 1847, p. 376.)

peut-être, dont l'imposant prestige soit demeuré plus universel et plus incontesté; le 2 novembre, pour un certain nombre de nos contemporains, est, à strictement parler, le seul jour de l'année où leurs âmes, frémissant d'une légère secousse, laissent émerger, des profondeurs de l'inconscient, quelques atomes de sentiment religieux; et c'est ainsi que l'antique désir d'un bénédictin du xe siècle, qui dans sa cellule avait longuement médité sur la solidarité des consciences chrétiennes, dompte, pour quelques heures, l'indifférence du xxe siècle, et la fait un instant s'agenouiller, pensive et troublée.

*
* *

Elle se ressaisit pourtant, cette indifférence rebelle; elle reproche aux moines du moyen âge, avec quelque zèle qu'ils aient rempli leur office d'avoués des âmes auprès de Dieu, de s'être préoccupés davantage de la mort que de la vie, et d'avoir professé des systèmes d'ascétisme incompatibles avec le progrès humain. Derrière ce grief, une théorie se cache, qui condamne le christianisme tout entier: la pratique du renoncement individuel et les habitudes de détachement à l'endroit des biens de ce monde prédisposeraient mal le chrétien à prendre sa part de cette vaste et commune besogne qu'on appelle la civilisation, et qui n'est autre chose qu'un acharnement systématique des hommes pour la découverte et pour l'exploitation de toutes les ressources terrestres[1]. Ce n'est point ici le lieu de

1. « Qu'est-ce que vous pensez de la loi du travail, qui nous apparaît, à nous, comme la loi maîtresse de l'humanité, loi qui fait son honneur et son mérite? Vous qualifiez le travail de châtiment! Et que faites-vous de cette vie où nous sommes et des



discuter en soi cette thèse, de montrer combien est superficielle l'antinomie dont elle se prévaut, et d'expliquer comment la tâche civilisatrice à laquelle est attelée l'humanité tout entière requiert et suppose un certain nombre de collaborations parfaitement désintéressées, et comment les conseils évangéliques sont précisément une excellente discipline pour ces concours d'élite. L'histoire monastique elle-même nous dispense de tout débat; elle redit à profusion les grandes aventures de défrichement et de culture que tentèrent et que menèrent à bonne fin les tribus d'ascètes groupées en monastères; et se confondant avec l'histoire même des pays dont ces monastères étaient les centres et parfois les maîtres, elle nous amène à saluer, dans ces instituts religieux, des berceaux et des organes de civilisation.

Lorsque Taine, commençant d'épier les « origines de la France contemporaine », promenait nos imaginations dociles à travers « les campagnes dépeuplées par le fisc romain, par la révolte des Bagaudes, par l'invasion des Germains, par les courses des brigands », il nous présentait, tout de suite, le moine défricheur. « Le Bénédictin, écrivait-il, bâtit sa cabane de branchages parmi les épines et les ronces; autour de lui de grands espaces jadis cultivés ne sont plus que des halliers déserts. Avec ses compagnons, il défriche et construit; il domestique les animaux demi-sauvages, établit une ferme, un moulin, une forge, un four, des ateliers de chaussure et d'habillement... Par son travail intelligent,

devoirs que l'homme y doit remplir? Vous faites de la vie un lieu d'expiation et d'épreuves, tandis que nous y voyons un théâtre d'activité féconde, indéfiniment ouvert aux efforts et aux progrès de l'humanité. » (Discours de M. Goblet, prononcé au Sénat le 4 février 1886, cité dans Goyau, *l'Ecole d'aujourd'hui*, pp. 18-19, Paris, Perrin, 1899.)

volontaire, exécuté en conscience et conduit en vue de l'avenir, il produit plus que le laïque. Par son régime sobre, concerté, économique, il consomme moins que le laïque. C'est pourquoi là où le laïque avait défailli, il se soutient et même il prospère. Il recueille les misérables, les nourrit, les occupe, les marie; mendiants, vagabonds, paysans fugitifs affluent autour du sanctuaire. Par degrés leur campement devient un village, puis une bourgade: l'homme laboure dès qu'il peut compter sur la récolte, et devient père de famille sitôt qu'il se croit en état de nourrir ses enfants. Ainsi se forment de nouveaux centres d'agriculture et d'industrie qui deviennent aussi des centres nouveaux de population[1]. » Cette page de Taine pourrait servir d'épigraphe aux trois chapitres d'histoire de la civilisation que nous apporte, sous la forme modeste d'études d'histoire locale, M. l'abbé Jarossay.

Inter vepres et spinas, « parmi les épines et les ronces » : tel est le mot qui revient à chaque instant sous la plume des hagiographes pour définir les territoires dont les moines faisaient élection. Et sous la hache laborieuse des nouveaux venus, ces halliers d'épines disparaissaient; et les ronces désertaient le sol. D'abord ils étaient presque sans aides : « Cluny, dit un vieil auteur, était un lieu écarté de toute société humaine, si plein de solitude, de repos et de paix, qu'il semblait en quelque sorte l'image de la solitude céleste[2]. » Mais la disette et la piété groupaient autour des moines, au moins jusqu'à la fin du XIIIe siècle, de petites cohortes d'auxiliaires, qui les dispensaient, le

1. Taine, *l'Ancien Régime*, édit. in-8°, pp. 6-7 (Paris, Hachette, 1878).

2. Cité dans l'abbé Cucherat, *Cluny au XIe siècle, son influence religieuse, intellectuelle et politique*, deuxième édit., p. 49 (Autun, Dejussieu, 1873).



plus souvent, d'avoir recours à des fermiers séculiers[1] : oblats ou convers, ils formaient, aux approches des installations bénédictines, une sorte de tiers-ordre de travailleurs agricoles, et mêlaient leurs sueurs à celle des religieux dans les crevasses des sillons. Les paysans affluaient, jaloux d'un peu de bien-être ici-bas et là-haut, et naïvement impatients d'assister et de coopérer à ces transformations du sol, dont les moines étaient les miraculeux artisans. De véritables colonies agricoles se formaient; les domaines abbatiaux reculaient sans cesse leurs limites; les noyaux de population qui s'y coagulaient devenaient des paroisses, soumises à la juridiction de l'abbaye; et lorsqu'un domaine était suffisamment discipliné pour se prêter à l'exploitation, l'abbaye le donnait en fief et cherchait d'autres conquêtes, c'est-à-dire d'autres défrichements. C'est ainsi qu'au XIII[e] siècle s'alignaient en un opulent chapelet, tout autour de Ferrières, vingt paroisses, sept prieurés, trente et un fiefs, créations successives de l'abbaye. Les huttes grossières où s'abritaient les premiers « essarteurs » donnaient naissance à des fermes, et les fermes à des hameaux, et les hameaux à des villes : filière féconde qui, débutant par l'isolement monastique, aboutissait à la vie urbaine[2].

1. D'Arbois de Jubainville, *Etudes sur l'état intérieur des abbayes Cisterciennes et principalement de Clairvaux au XII[e] et au XIII[e] siècle*, p. 309 (Paris, Durand, 1858). — Voir, au sujet de ces oblats, une série d'articles fort intéressants et fort documentés dans *le Messager des Fidèles*, petite revue bénédictine publiée à Maredsous, années 1886-1887.

2. Voir dans Mignet, *Mémoires historiques*, troisième édition (Paris, 1854, pp 34-46), l'histoire de ce que Mignet appelle la « colonisation monastique » : l'historien suit la marche des cognées et des troupeaux des moines à travers la Gaule septentrionale, et nous montre de vastes espaces cultivés succédant à la masse jadis compacte des forêts.

Une péninsule ravagée, malsaine, et servant perpétuellement d'Etat-tampon entre les caprices usurpateurs de la Loire et du Loiret, assiégée d'ailleurs, du côté de la terre, par des forêts envahissantes : tel fut, au ve siècle, le berceau de l'abbaye de Micy-Saint-Mesmin. Le sol était si marécageux et si insalubre, en face, sur l'autre rive de la Loire, que la légende populaire prêtait aux miasmes homicides la figure d'un dragon ; et saint Mesmin laissa dans la gratitude des peuples le souvenir d'une victoire remportée, la torche à la main, sur ce dragon symbolique. Huit siècles après cette œuvre colossale d'assainissement, le monastère de Micy, en dépit des guerres qui l'avaient plusieurs fois ruiné, avait si richement essaimé, jusque dans la Beauce, la Sologne, le Perche et le Maine, qu'on a pu dresser la liste de vingt-neuf bourgades, dont plusieurs fort importantes, fondées par des moines de Micy, — de vingt-cinq églises et de douze prieurés reconnaissant leur patronage, de quinze seigneuries ou fiefs, et de plus de cinquante métairies, relevant de leur suzeraineté.

L'abbaye de Fontaine-Jean, d'une naissance moins vieille, ne devint jamais une aussi grande dame; mais elle fut une puissance locale, inoubliable par ses œuvres. En cette région accidentée que baigne la petite rivière de l'Aveyron, affluent du Loing, les moines se firent constructeurs de barrages pour refréner l'humeur fantaisiste des eaux, architectes de réservoirs pour assurer aux prairies une irrigation régulière et permanente; ils se firent carriers pour arracher aux entrailles du sol la marne crayeuse qui devait améliorer un terroir trop argileux; ils se firent cantonniers, même, pour entasser, en de vastes « cailloutières », tout le long de l'Aveyron, les innombrables silex qui jusque-là, traînant sur les coteaux, les rendaient peu propices à la vigne.

Cet effort de culture et de civilisation apprivoisait les terrains et les hommes : il était général dans l'Europe du moyen âge. Paris possédait ses moines ingénieurs, comme Fontaine-Jean possédait les siens : c'étaient les religieux de Saint-Laurent et de Saint-Martin, qui prirent l'initiative de recueillir et d'amener jusque dans Paris les sources des Prés Saint-Gervais et de Belleville. Les Cisterciens, de leur côté, furent les irrigateurs de la Lombardie. De même que les moines de Fontaine-Jean s'essayaient à faire grimper la vigne, les crus de Grave et ceux du Beaujolais devaient leur origine à des moines de Cluny, ceux de Clos-Vougeot aux Cisterciens, ceux de Johannisberg aux religieux de Fulda. Les moines de Clairvaux avaient l'habitude du drainage; le nombre des concessions de droit de pâture qu'ils se firent donner atteste l'activité qu'ils apportaient à l'élevage des troupeaux et leur constant souci de pratiquer et d'enseigner l'usage des engrais ; ils savaient, enfin, les avantages que peut présenter l'acclimatation des races étrangères, et ils faisaient des essais[1]. La diffusion du noyer était le souci favori du monastère de Mozac, en Auvergne; et les chercheurs qui s'intéresseraient aux fromageries du Parmesan ou bien aux pêcheries de saumons en Islande n'auraient pas de peine à entrevoir, dans la demi-pénombre où se perd le début de ces entre-

1. « Par exemple, un Frère nommé Laurent, envoyé en Italie par Philippe, prieur de Clairvaux, l'année de la mort de saint Bernard, ramena de Rome dix magnifiques buffles italiens dont l'espèce se propagea ensuite, tant à l'abbaye que dans les environs. » (D'Arbois de Jubainville, *Etudes sur l'état intérieur des abbayes cisterciennes et principalement de Clairvaux au XIIe et au XIIIe siècle*, pp. 56-57. — Cf. Montalembert, *les Moines d'Occident*, t. VI, p. 273-298, et l'*Histoire abrégée de l'Ordre de Cîteaux*, par un moine de Thymadeuc (Saint-Brieuc, 1897, pp. 60-64).

prises, des cagoules de moines, affairées et discrètes.

Le travail monastique était une véritable création de richesse; et l'envie ne se mêlait jamais à l'admiration qu'il suscitait. C'est qu'en effet, comme l'a finement observé Montalembert, « à la différence de la plupart des heureuses entreprises de ce monde, la prospérité croissante des moines ne faisait tort à personne : ce n'était qu'aux dépens des forêts, des déserts, des rochers, des marais ou de la mer, qu'ils parvenaient à s'enrichir[1] ». Une livre de pain, un peu de breuvage et la règle de saint Benoît, voilà ce que possédait sur terre chacun des quatorze religieux de Cluny qui s'en furent en 1115 fonder la colonie de Paderborn[2] : la terre qui s'offre, le pain du jour, et le livre qui enseigne à gagner le pain du lendemain, et puis c'est tout; à la fortune monastique de se greffer sur ce germe. Aussi pouvait-elle à son gré s'amplifier et grossir ; jamais elle ne mériterait le reproche de s'être édifiée sur des ruines humaines. Les populations aimaient et respectaient, dans les propriétés monastiques, cette pureté d'origine ; et la doctrine de l'Eglise sur les biens de la terre n'eut pas de meilleurs prédicateurs que les moines, qui l'appliquaient rigoureusement. Leur activité de propriétaires terriens, en même temps qu'un bienfait, était un enseignement.

* * *

« En Europe, écrit Balmès, l'idée de la propriété, l'une des plus fondamentales dans toute organisation

1. Montalembert, *les Moines d'Occident*, t. VI, p. 286. (Paris, Lecoffre, 1877.)

2. Mabillon, *Annales Ordinis sancti Benedicti*, t. IV, p. 242.



sociale, avait fort peu de racines. Les attaques contre la propriété étaient fréquentes à cette époque, aussi bien que les attaques contre les personnes. L'homme, sans cesse obligé de défendre ce qu'il possédait, se laissait aussi entraîner sans cesse à usurper la propriété d'autrui. La première chose à faire pour remédier à un mal si grave était de donner assiette et fixité aux populations en les appliquant à la vie agricole ; il fallait accoutumer les peuples au respect de la propriété, non seulement pour des raisons tirées de la morale et de l'intérêt privé, mais encore par une sorte de pieuse habitude. Ce résultat se trouvait obtenu par l'établissement de ces vastes domaines contre lesquels on ne pouvait rien entreprendre sans commettre un sacrilège. Ainsi les idées religieuses se liaient aux idées sociales et préparaient une organisation qui devait atteindre son complément dans des jours plus paisibles[1]. »

Balmès a raison : au moment même où commençaient de se former les propriétés monastiques, le vieux dieu Terme, déchu de ses autels qui jadis servaient de bornes, était l'objet de multiples sacrilèges; et l'inviolabilité des biens d'Eglise fut un utile remède. Mais il nous semble que la pensée de Balmès peut être singulièrement dépassée : ce n'est pas seulement en ajoutant des sanctions spirituelles que les moines ont restauré dans ses droits l'idée de propriété ; c'est en la christianisant et en réalisant pratiquement toutes les obligations qui en découlent. A vrai dire, même, est-il exact de parler d'une restauration de cette idée? L'idée de propriété, dans le haut moyen âge, avait plutôt besoin d'être révélée que d'être retrouvée, tant était large

1. BALMÈS, *le Protestantisme comparé au catholicisme dans ses rapports avec la civilisation européenne*, t. II, pp. 262-263. (Paris, Vaton, 1870.)



et tant était profond l'abîme qui séparait la notion païenne du *dominium*, telle que l'inculque le droit romain, et la notion chrétienne de l'affectation des biens terrestres, telle que la précise la *Somme* de saint Thomas !

Dans le plan divin, la terre est à la disposition de toutes les vies humaines, pour qu'elles s'acharnent à sa culture et se nourrissent de ses fruits ; tous les hommes ont été créés par Dieu pour vivre, et Dieu a créé les énergies productrices de la terre pour permettre à tous les hommes de vivre : c'est pour un motif d'ordre social et en vue d'une meilleure ordonnance de l'exploitation, que saint Thomas justifie la délimitation et la répartition des propriétés. En allant au fond de cette doctrine, on voit apparaître le droit de posséder comme la condition la plus sûre et comme la corrélation la plus efficace du devoir de travailler. Propriété ne suppose point jouissance égoïste, mais labeur utile ; propriété ne suppose point jachère, mais culture [1]. Ainsi pensaient les moines du moyen âge ; et le tableau même de leurs occupations, tel que le retrace en chacun de ses livres M. l'abbé Jarossay, nous montre, en action et en œuvre, la doctrine de la théologie catholique sur les biens de la terre. La *Somme*, pour indiquer la fonction sociale du propriétaire, emploie deux verbes bien significatifs : *procurare*, *dispensare* [2], dont le premier éveille l'idée d'une constante sollicitude, et dont le second évoque l'image d'une générosité systématique. Les moines de

1. Cf. Gabriel Ardant, *Papes et Paysans*, 2me édit. (Paris, Rondelet, 1898) : on trouve, dans ce livre, le texte des nombreux édits administratifs par lesquels les papes, souverains des Etats Romains, frappaient les propriétaires qui prétendaient soustraire d'immenses domaines à la culture.

2. *Somme*, 2e 2ae, quaest. LXVIII, art. 2 (Edit. de la typogr. du Sénat, II, 2, p. 488).



Fontaine-Jean, de Ferrières, de Micy-Saint-Mesmin, pratiquaient éminemment ces maximes : ils étaient des intendants et ils étaient des distributeurs, et l'on pourrait dire, en reprenant une heureuse expression de Montalembert, que la culture de la terre, pour eux, était « comme une immense aumône répandue sur toute une contrée[1] ».

Il y avait même un tel lien entre la prospérité de ces institutions monastiques et l'application de la doctrine chrétienne relative au droit de propriété, que nous voyons, uniformément, la décadence des monastères coïncider avec la désuétude de la doctrine. Qu'est-ce en effet que l'innovation « des abbés commendataires » — innovation dont profitèrent, d'une façon fort innocente, durant les trois derniers siècles de l'ancien régime, les personnages les plus recommandables? C'était une dissociation, c'était un schisme, entre les prérogatives rémunératrices qu'assure le droit de propriété et les obligations laborieuses qu'impose ce droit : l'abbé commendataire, qui jouissait, exigeait des moines, qui travaillaient ou étaient responsables du travail, l'envoi périodique du revenu intégral; il leur en restituait un médiocre fragment, à titre de pensions. Jadis le superflu des moines, et souvent leur nécessaire, allaient aux pauvres; il advint désormais que le superflu des moines, et souvent leur nécesssaire, allèrent à l'abbé commendataire. Et je ne veux pas dire qu'individuellement la conscience de cet intrus ne fût point en règle avec Dieu dans le nouveau système d'organisation des biens d'Eglise, la jouissance d'une commende n'était point un larcin, non plus que ne l'est actuellement, dans le système capitaliste, la perception d'un intérêt; mais avec l'introduction de ce personnage parasite qui se

1. MONTALEMBERT, *les Moines d'Occident*, t. VI, p. 277.

dénommait l'abbé commendataire, la destination sociale de la propriété disparaissait[1].

*
* *

Observons-la, cette destination sociale, durant les belles époques où la ferveur des moines était soutenue par la rigidité loyale des institutions. Deux religieux, dans les couvents de l'ordre de Cluny, avaient, au témoignage d'Udalric, la charge spéciale de la charité monastique : c'étaient le custode, qui recevait les hôtes à cheval, et l'aumônier, qui accueillait les voyageurs à pied. « A chacun, dit Udalric, l'aumônier distribuait une livre de pain et une mesure suffisante de vin. En outre, à la mort de chaque frère, on distribuait pendant trente jours sa portion au premier pauvre qui se présentait... Il y avait tous les jours dix-huit prébendes ou portions destinées aux pauvres du lieu, auxquels on distribuait, en conséquence, une livre de pain ; pour pitance, des fèves quatre jours de la semaine, et des légumes les trois autres jours. Aux grandes solennités,

1. Ce n'était pas le seul inconvénient de la *commende*, ainsi qu'il résulte des propres paroles du pape Sixte IV dès le 12 mars 1475 : « Les monastères, que beaucoup de personnes, tant séculières que régulières, obtiennent en commende par concession ou dispense du siège apostolique, voient leurs bâtiments et édifices s'en aller en ruines ; les biens meubles et immeubles, les fruits, rentes et revenus sont dissipés ; l'observance régulière n'est plus gardée comme il convient, ni l'office divin célébré avec décence ; les moines n'étant pas en nombre suffisant, se trouvant dépourvus des vivres et vêtements nécessaires, s'écartent, ô douleur ! de l'obéissance due à l'autorité. » (Cité dans *l'Histoire abrégée de l'ordre de Cîteaux*, par un moine de Thymadeuc, pp. 84-85.)

et vingt-cinq fois par an, la viande remplaçait les fèves. Chaque année, à Pâques, on donnait à chacun d'eux neuf coudées d'étoffes de laine, et à Noël une paire de souliers [1]. »

Avec certaines variantes, tous les monastères faisaient comme Cluny. Le même Udalric raconte [2] qu'à Hirschau, dans une mauvaise année, les religieux, à force de sobriété et de privations, trouvèrent le moyen d'assister environ trente indigents tous les jours, soit près de onze mille en douze mois. C'est parce que les miséreux avaient coutume de dire : « Allons à la charité des moines », qu'une abbaye du val de Loire s'appela La Charité-sur-Loire; et pendant une disette dont pâtissait toute la Bourgogne, on vit l'abbé de Clairvaux adopter jusqu'à deux mille affamés, qu'il marqua d'un signe particulier et s'engagea à nourrir à ses frais [3].

Les abbayes de la région orléanaise ne se comportaient pas autrement. Le hasard des voyages leur amenait, en plus ou moins grand nombre, des hôtes imprévus, seigneurs ou commerçants, vagabonds ou pèlerins, quelquefois même un pape; et c'était une source de dépenses que le budget abbatial ne pouvait à l'avance augurer. Mais en sus de ces obligations que les circonstances multipliaient ou réduisaient, chacun de ces monastères avait le devoir bien défini, pour telle fête, ou pour tel anniversaire, ou pour tel deuil [4], de faire, à un nombre fixe de pauvres, une aumône définie,

1. Udalric, *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii*, livre III, chap. xxiv.

2. Udalric, *op. cit.*, livre II, préface.

3. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, I, p. 449 (Paris, Lecoffre, 1896).

4. « Parfois (après la mort d'un moine), on abandonnait aux pauvres, pendant quelque temps, la portion du défunt, après toutefois l'avoir laissée à sa place au réfectoire durant le repas

une distribution régulière, qui étaient comme le rachat et la rançon du droit de propriété.

Lisez avec scrupule ces antiques testaments dans lesquels une abbaye semble inscrite comme légataire universelle : vous reconnaîtrez que souvent, en fait, il serait plus exact de la qualifier d'exécutrice testamentaire : c'est parce que nourricière des pauvres qu'elle reçoit ce legs; c'est comme personne morale habituée à faire de ses biens un usage social, qu'elle hérite d'une somme ou d'une terre auxquelles le défunt a voulu garantir une destination sociale; et c'est à titre de « porte-sac des pauvres », suivant la piquante épithète qu'appliquait à l'abbé Ramwold la reconnaissance du petit peuple de Ratisbonne[1], que l'abbé recueille cet héritage, et qu'il le gère, et qu'il l'exploite.

Ainsi l'accroissement de la fortune monastique était pour le monastère comme un nouveau grèvement; le bien qu'on faisait aux religieux imposait à l'aumônier des charges nouvelles de bienfaisance. Elles étaient si formelles, si impérieuses, que saint Thomas d'Aquin, prévoyant le cas où des religieux, en présence d'une urgente nécessité dont le soulagement s'impose, n'auraient pas les moyens matériels de faire l'aumône, les invite à travailler de leurs mains pour s'assurer promptement ces moyens[2].

* * *

Au moment où survint le système de la commende, ces charges étaient nombreuses et pesantes; mais la

commun. » (Léopold Delisle, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1847, pp. 367-368.)

1. Montalembert, *les Moines d'Occident*, VI, pp. 304-305.

2. *Somme*, 2a2æ, quaest. CLXXXVII, art. 3 (édit. de la Typogr. du Sénat, II, 2, pp. 1240-1244).

charité des moines, leur bonne humeur et leur bon cœur y avaient toujours fait face. La commende, peu à peu, les va rendre insolvables : le revenu qui permettait aux moines de se conformer à l'esprit de l'Eglise et de leur règle en secourant, à proprement parler, le prochain, c'est-à-dire les pauvres du voisinage, commence désormais d'émigrer ; il est réclamé sans merci par la cassette lointaine d'un absentéiste. C'en est fait dès lors de cette semi-communauté dans l'usage des biens, à laquelle les moines pouvaient admettre et admettaient, en effet, le prochain qui les entourait ; cette organisation charitable qui s'appelait la propriété monastique est condamnée pour l'avenir à une existence précaire ; elle criera ses déficits, et ses clients traditionnels crieront famine. M. l'abbé Jarossay a retrouvé, aux Archives Nationales, un texte bien éloquent en son apparente insignifiance : c'est une demande que les moines de Ferrières, en 1783, adressent humblement au pouvoir ; ils requièrent « un arrêt leur permettant de surseoir à la distribution de vin et de fèves qui était faite le Jeudi saint dans leur couvent. » Confrontez avec ce lamentable placet le passage d'Udalric que nous citions tout à l'heure, et mesurez les changements des temps : la propriété ecclésiastique, à la fin du XVIIIe siècle, est une faillie ; la traite que chaque Jeudi saint tirait sur elle, en vin et en fèves, les indigents auxquels les religieux lavaient les pieds, est une traite protestée. Une captation usuraire s'est produite, qui a détourné les revenus : cette captation, c'est la commende ; et l'efficacité sociale de la propriété monastique est désormais tarie.

Mais les populations, qui ne savent pas l'existence du commendataire ou qui, tout au moins, en saisissent assez mal les conséquences, constatent que les moines sont devenus, tout à la fois, plus âpres et moins chari-

tables; et la propriété monastique risque de devenir odieuse, parce que la finalité n'en est plus observée. C'est alors qu'un Montesquieu peut dire au sujet des biens de l'Eglise : « Ces acquisitions sans fin paraissent aux peuples si déraisonnables, que celui qui voudrait parler pour elles serait regardé comme un imbécile[1]. »

Or, qu'on le remarque bien, les fréquentes attaques que dirigent contre la propriété monastique les publicistes du XVIII[e] siècle tournent indirectement à l'apologie des institutions du moyen âge : il est aussi injuste de juger ces institutions d'après le travestissement que le temps leur fit subir, qu'il est injuste d'alléguer, à l'encontre du système corporatif, les mesquineries qui marquèrent, au XVII[e] et au XVIII[e] siècles, la décadence de ce système. De part et d'autre, l'absolutisme royal, soucieux des courtisans qu'il avait à pourvoir ou des caisses qu'il avait à remplir, disloquait deux organismes vitaux de l'ancienne société : l'organisme corporatif, qui assurait le respect de la justice sociale dans la production des richesses ; et l'organisme monastique, qui assurait le respect de l'intention providentielle dans la répartition des richesses. Henri VIII et les princes d'Outre-Rhin, qui s'étaient, au XVI[e] siècle, faits chefs de l'Eglise « pour la piller avec titre[2] », avaient, par la confiscation des biens ecclésiastiques, creusé dans la vie sociale un vide qu'ils n'avaient pas su combler : Janssen pour l'Allemagne[3], Don Gasquet pour l'Angle-

1. MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, liv. XXV, chap. V.
2. L'expression, appliquée à Henri VIII, est de Bossuet, *Histoire des Variations*, VII, chap. 19. (Seconde édition, t. III, p. 149. Paris, 1691.)
3. JANSSEN, *l'Allemagne et la Réforme*, 4 vol., trad. Paris. (Paris, Plon.)

terre[1], en ont mesuré la profondeur; et forts de leurs évaluations, ils ont établi que la Réforme, en ces deux pays, fut la mère du paupérisme[2]. Pareillement, l'institution de la commende — concession que les rois de France arrachèrent au Saint-Siège et qui leur donna les mêmes avantages matériels que des souverains voisins cherchaient dans l'hérésie — commença de produire les mêmes effets que produisait ailleurs la Réforme; et la Révolution paracheva l'œuvre.

Car après que les commendataires, heureux bénéficiaires de la libéralité royale, eurent inauguré, sans qu'il s'en rendissent compte, la spoliation des pauvres, la Constituante consomma cette spoliation et frustra, par le même vote, les commendataires eux-mêmes. Au lendemain des lois révolutionnaires qui frappèrent les biens ecclésiastiques, on chercha, dans notre France, la généreuse institution qui, suivant le mot d'Ozanam, ferait désormais « les frais généraux de l'humanité[3] »; et l'on chercha vainement. Ces frais généraux, c'est-à-dire l'entretien des membres souffrants et le soin de toutes les dégradations sociales, furent mis au passif de la charité légale, de la bienfaisance d'Etat, qui trop souvent apparurent insolvables[4].

1. DOM GASQUET, *Henri VIII et les monastères anglais*, traduction française. (Paris, Lecoffre, 1897.)

2. Cf. HYNDMAN, *The historical basis of socialism in England*, pp. 32-33 (Londres, Kegan, 1883) : « La propriété fut enlevée à des hommes qui s'en servaient en grande partie pour l'avantage public, pour être détenue par ceux qui, alors et toujours dans la suite, en ont usé contre les intérêts du peuple... La Réforme protestante fut une cause directe de l'accroissement de la misère des masses. »

3. OZANAM, *Mélanges*, t. II, p. 339. (Paris, Lecoffre, 1872.)

4. Comparer les effets, tout récents, de la confiscation des biens ecclésiastiques en Italie. (GOYAU, *Lendemains d'unité, Rome, Royaume de Naples*, p. 140 et suiv. Paris, Perrin, 1900.)

Balmès put alors écrire : « Le ressort de la bienfaisance manque à l'organisation sociale. Or remarquez que l'administration ne constitue pas la société : elle suppose la société déjà existante, et toute formée. Lorsque l'on demande le salut de la société aux moyens purement administratifs, on s'évertue à faire une chose qui est en dehors des lois de la nature. En vain imaginera-t-on des expédients nouveaux, en vain tracera-t-on des plans ingénieux : la société a besoin d'un agent plus puissant que l'administration [1]. » Balmès voyait le mal ; mais la société guette encore la guérison ; suffit-il, hélas ! d'un besoin pour créer immédiatement l' « agent » ? De même, aujourd'hui, supposez que l'arbitraire gouvernemental, s'étant procuré contre les associations une loi dont il peut faire tout ce qu'il veut et même ne rien faire du tout, passe outre, par impossible, à l'éloquence de Mgr l'Evêque d'Orléans [2] — à cette éloquence qui sait mettre de l'âme jusque dans les chiffres — et que les dettes sociales gracieusement acquittées par les congrégations hospitalières et enseignantes obèrent soudainement les finances de l'Etat : on conclurait encore, après un quart de siècle d'épreuve et sans doute beaucoup plus tôt, que « la société a besoin d'un agent plus puissant que l'administration ».

* * *

Les dégâts qui suivirent, au cours des quatre derniers siècles, la décadence et puis la suppression de la pro-

1. Balmès, *Du Protestantisme comparé au catholicisme*, II, p. 355.
2. S. G. Mgr Touchet, *Lettre à MM. les sénateurs et députés du Loiret*. Orléans, 1901.

priété monastique, furent moins graves encore, peut-être, et moins néfastes en leur portée, que ne le fut l'inévitable éclipse dont la notion chrétienne de propriété se laissa tout de suite obscurcir. Toute doctrine qui défie l'égoïsme ne retient les regards et ne maîtrise les consciences que si nous la voyons s'incarner en certains exemplaires, qui sont un spectacle et une leçon. La doctrine catholique sur la fonction sociale de la propriété s'incarnait dans les instituts monastiques du moyen âge. A mesure qu'ils cessent de la réaliser, voici la société laïque, à son tour, qui s'abandonne à une autre conception et à une autre pratique du droit de propriété.

Les progrès de l'absentéisme, par exemple, vont de pair avec les mésaventures de la propriété monastique ; et ce serait, à vrai dire, simplifier étrangement les choses, que de voir dans cette coïncidence un rapport de cause à effet ; mais lorsque les velléités d'absentéisme rencontraient en face d'elles, comme un incessant affront, l'assiduité sédentaire et féconde des moines, dont « les existences, dit quelque part Ozanam, étaient enracinées dans le sol[1] », ces égoïstes tentations, rougissant d'elles-mêmes, rentraient dans le silence. « Le monastère, écrit quelque part M. Pierre Laffitte, produisait, en consommant peu, un excédent de capitaux suffisant pour créer des disponibilités[2] », et c'est sur place, au profit des populations voisines, que ces disponibilités étaient employées : tantôt, à ces époques de fréquentes famines où le prix du grain variait dans la proportion de 1 à 36, ces capitaux offraient à des détresses imprévues un soulagement inespéré ;

1. Ozanam, *Mélanges*, II, p. 337.

2. Pierre Laffitte, *le Catholicisme : saint Paul, saint Augustin, Hildebrand, saint Bernard, Bossuet*, p. 349 (Paris, Librairie positiviste, 1897.)

tantôt, « consacrés à la culture, ils rendaient productives des terres jusque-là presque inutiles : service immense rendu à la société, puisque, dans ce temps, les moines étaient à peu près les seuls agriculteurs qui eussent des capitaux à leur disposition [1] ».

L'absentéiste, lui, tout au contraire, transplante au loin les revenus de son domaine; il les dépayse, si j'ose dire; il exproprie de ce domaine lui-même les énergies productrices et les ressources d'opulence qu'il y trouve recélées : l'exemple de la propriété monastique devait avoir, pour un tel possesseur, l'importunité d'une condamnation. C'est ce que Disraeli — le futur Lord Beaconsfield — a nettement aperçu, dans son célèbre roman *Sybil.* « Au moyen âge, écrit-il, la nation n'était pas divisée en deux classes : les maîtres et les esclaves ; il y avait un milieu où un homme pouvait se fixer entre le luxe et la misère. Alors le *comfort* était une coutume anglaise et non un simple mot anglais. Les moines ne pouvaient rien posséder en particulier, rien épargner, rien donner par testament. Ils vivaient, recevaient, dépensaient en commun. Le monastère était un propriétaire qui ne mourait pas, qui ne dissipait pas. Alors le fermier avait un propriétaire immortel et non un maître dur, dont la fortune est hypothéquée... Nous nous plaignons maintenant des propriétaires absents. Les moines résidaient toujours. Ils dépensaient leur travail. Ils ont rendu le pays magnifique et le peuple fier de son pays [2]. » Disraeli ne risque point un paradoxe en paraissant admettre que la disparition des propriétés monastiques eut une répercussion considérable sur l'état économique du peuple anglais. Car en même temps que les pro-

1. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *op. cit.*, pp. VI-VII.
2. DISRAELI, *Sybil.* (Cité par Pierre Sylvestre, *Association catholique,* 1894, I, p. 408).



priétés des religieux s'effaçaient du cadastre, une lacune se creusait dans la conscience anglaise, et la vieille doctrine d'après laquelle les riches et les lords sont les « baillis de Dieu, chargés de prendre des mesures pour le pauvre peuple et de l'assister », commençait à disparaître sous le voile de l'oubli. Il n'est aucun droit que l'individu soit plus enclin à épuiser, que le droit de propriété : il en use et il en abuse ; il l'exerce avec essoufflement, puisque c'est un exercice auquel la mort doit fatalement mettre un terme ; il incline ombrageusement à en exclure autrui, à se donner une sensation d'arbitraire dans les charités mêmes qu'il consent ; lorsqu'il remplit ses devoirs de propriétaire, il a l'air de faire une concession ; lorsqu'il prend acte et déduit la conséquence de ses droits, il affecte des allures de souverain absolu qui n'appartiennent qu'à Dieu seul. « La propriété, écrit Ozanam, est ici-bas comme une imperfection nécessaire peut-être, comme une des formes de cet amour-propre qui est en notre nature, et qui, toujours combattu, ne se bannit jamais[1]. » C'est de quoi l'individu propriétaire se laissera malaisément persuader ; il aura du mal à pratiquer cette « abnégation de la personnalité », cet « amour qui fait les choses communes », — je cite encore Ozanam, qui regardait ces deux vertus comme la condition du développement social et comme le fondement de la vie civile.

Mais aux âges d'antan, où l'individu propriétaire observait, chez ses voisins du monastère, cette abnégation et cet amour, il se sentait ramené, tout naturellement et comme de plain-pied, à une conception moins égoïste, à un usage moins personnel du droit de propriété. « Détenue par une classe, la propriété monastique restait à la disposition de tous. Fondée sur des

[1] OZANAM, *Mélanges*, II, pp. 401 et suiv.

privilèges sociaux, elle avait pour fin de diminuer sans cesse l'inégalité des conditions sociales. Défendue contre les contestations individuelles par le régime foncier de la féodalité, elle rappelait à tous la vraie destination collective que le christianisme assigne aux produits de la terre[1]. » Point de fièvre, point de hâte, dans la jouissance de cette propriété : l'organisme qui la possédait se sentait assuré de vivre. L'esprit d'égoïsme était exclu, par le fait même de la communauté des biens; l'esprit d'individualisme était exclu, par le fait même de leur affectation sociale et par les règles qui protégeaient cette affectation.

Le moine, d'après la règle de saint Benoît, ne devait « rien avoir en propre, ni un livre, ni des tablettes, ni une plume[2] »; l'abbé spirituel, suivant l'expression piquante que nous relevons dans une page fort malveillante de Voltaire, vivait comme « un pauvre à la tête de plusieurs autres pauvres[3] », quelles que fussent d'ailleurs les ressources du monastère : la discipline conventuelle, considérant que, de la part d'un moine, tout acte de propriété individuelle était un vol à la communauté, punissait de châtiments très rigoureux le « flagrant délit de propriété », au même titre que le flagrant délit de vol[4] ; les chapitres généraux de l'ordre

1. Pierre SYLVESTRE, *Association catholique*, 1894, I, p. 393.

2. *Regula sancti Benedicti*, chap. XXXIII. On peut consulter avec fruit l'édition latine-française de cette *Règle*, donnée par le Prieuré de Sainte-Scholastique. Dourgue (Tarn), 1894.

3. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article *Abbé*.

4. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *op. cit.*, pp. 10-13. Il cite ce texte de la discipline primitive : « Que le moine ou convers surpris en flagrant délit de vol ou de propriété soit le dernier de tous pendant un an au moins, et autant de temps, en outre, qu'il paraîtra bon à l'abbé; qu'il soit au pain et à l'eau tous les vendredis pendant un an; que, pendant quarante jours, il se nourrisse de pain grossier. » Le statut du chapitre général des cisterciens de



cistercien, jaloux de mettre en garde les collectivités monastiques elles-mêmes contre les tentations d'accaparement et contre les attraits d'un enrichissement excessif, limitaient sévèrement le chiffre d'économies qu'un couvent pouvait affecter à l'acquisition de nouveaux domaines [1], et interdisaient aux moines, malgré les exemptions de tout péage qui leur rendaient la circulation très facile, d'aller faire des opérations lucratives dans les foires lointaines [2]. Et quel que soit le relâchement qui trop souvent, au cours des siècles, annihila l'effet de ces utiles prescriptions, il n'en demeure pas moins exact, comme l'a dit au Collège de France M. Pierrre Laffitte, que « la vie monastique a offert, au moyen âge, un premier règlement moral de la richesse et du travail [3] », et M. Laffitte, interprète autorisé de la sociologie positiviste, ajoute qu'il y avait là un « phénomène social qui méritera toujours la respectueuse admiration des vrais philosophes [4] ».

1183 excommunia les « moines incendiaires, voleurs et propriétaires ».

1. Les chapitres généraux, jusqu'au XIIIe siècle, interdirent à plusieurs reprises aux monastères de l'ordre de Cîteaux les achats d'immeubles et prirent des mesures pour empêcher qu'en dépit de cette défense les monastères ne continuassent des acquisitions à titre onéreux en les déguisant, grâce à la connivence d'amis complaisants, sous l'apparence de donations (D'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, pp. 276-279).

2. D'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, pp. 320-329.

3. Pierre Laffitte, *op. cit.*, p. 304.— Cf. D'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, pp. 276-277 : « Sans doute, on peut faire au chapitre général de Cîteaux le reproche d'avoir fréquemment faibli, d'avoir peu à peu laissé violer toutes ses prescriptions ; mais n'est-ce pas une grande et belle chose que ses protestations, quelque impuissantes qu'elles aient été à modérer l'entraînement irrésistible de cette passion de l'intérêt qui forme comme la base de la nature humaine ! »

4. Pierre Laffitte, *op. cit.*, p. 361.

Ce phénomène social, qu'était-il autre chose que l'application d'une parole jadis tombée des lèvres du Christ : *Beati pauperes spiritu!* Lorsque au moyen âge l'opulence seigneuriale ou bourgeoise s'arrêtait, parfois avec jalousie, à contempler quelque riche monastère avoisinant, elle entrevoyait, sous la grossièreté du froc, des hommes « pauvres en esprit »..., et c'étaient des hommes heureux. Il advenait alors que l'opulence laïque, se surprenant à envier leur bonheur, s'essayait à imiter leur esprit.

*
* *

Ce n'est pas seulement en réalisant dans toute sa plénitude la doctrine de l'Eglise sur la propriété, c'est en réalisant, aussi, la doctrine de l'Eglise sur le travail, que les moines perpétuaient, dans les régions où ils vivaient, un enseignement constant du devoir social. Un traité de saint Augustin, *De opere monachorum*, avait, tout au début de la vie monastique, sévèrement réagi contre l'attrait qui sollicitait certains religieux vers je ne sais quelle vacuité d'existence; et l'on avait bientôt compris, à la voix de ce docteur, que les monastères devaient être des ateliers de labeur, « de grandes républiques agricoles, industrielles et littéraires [1] », et que le travail manuel et le travail intellectuel devaient être traités avec le même honneur : c'était apprendre au premier sa dignité et enseigner au second l'humilité.

1. Mignet, *Mémoires historiques*, p. 153.

Les deux leçons étaient inédites et singulièrement opportunes.

Saint Benoît de Nursie fut le premier à les développer : c'était dans son désert des Apennins, devenu soudainement, grâce à l'ascendant de ses lèvres, une agglomération d'âmes pieuses. Dans les villes d'alentour, les décombres d'une civilisation fraîchement effondrée jonchaient encore le sol, et cette civilisation morte se survivait à elle-même par l'état d'esprit qu'elle avait créée. Elle avait, pendant de longs siècles, habitué les hommes à considérer le travail manuel comme incompatible avec la qualité d'êtres libres ; elle avait fait germer et elle avait cueilli, sur cette immense couche d'humus qu'accumulait une innombrable main-d'œuvre servile, les fruits les plus somptueux de la pensée antique ; elle avait construit un monde à deux étages, dont l'un, trop distingué pour n'être pas étroit, abritait les poètes, les philosophes, les intellectuels jouisseurs, et dont l'autre, vaste et vulgaire, était peuplé d'esclaves ; le travail de ces esclaves était réputé la condition primordiale du loisir de ces penseurs ; pour faire mûrir l'exquis platonisme ou l'austère stoïcisme, il fallait qu'une aristocratie intellectuelle opprimât de son égoïsme tyrannique ces masses fort communes et fort méprisables qui, tout en bas, bien loin d'elle, entretenaient l'existence matérielle du genre humain ; et par une dérision dont Rousseau et les hommes de la Révolution Française, en leur incroyable ignorance, ont plus tard été les dupes, ces sociétés antiques furent longtemps qualifiées de sociétés démocratiques. Naguère encore, à certaines heures de sa vie, Ernest Renan paraissait les regretter : son dilettantisme, aspirant après « une imperceptible quantité d'arome s'extrayant d'un énorme *caput mortuum* de matière gâchée », eût volontiers réduit la société

humaine à n'être que « le terreau d'où sortiraient le grand homme et le savant[1] ». Tel était, tel est encore de nos jours, le rêve païen.

Mais dès le VIe siècle la Règle de saint Benoît, cette règle dont sainte Hildegarde disait qu'elle avait été composée et perfectionnée par l'Esprit Saint[2], marqua l'insurrection contre ce rêve. Elle faisait du travail manuel l'inéluctable devoir de l'homme consacré à Dieu et projetait ainsi sur ce travail l'auréole d'une vocation surnaturelle. « Si la nécessité ou la pauvreté du couvent, disait saint Benoît à ses moines, vous contraignent à faire toutes vos cultures et vos récoltes vous-mêmes, soyez-en heureux. Alors vous serez vraiment moines, vous vivrez du travail de vos mains, comme vos Pères l'ont fait et les apôtres avant eux[3]. » On ne pouvait assurément suspecter le solitaire de Subiaco d'aucune malveillance à l'endroit de la vie d'oraison; mais préférant encore le labeur des mains aux loisirs de la prière, il stipulait que la prière nocturne serait prolongée aux dépens du sommeil, et abrégeait autant qu'il le pouvait les pieux exercices de la journée. Il choi-

1. RENAN, *l'Avenir de la Science*, pp. II.-III; *Dialogues philosophiques*, pp. 102-103. (Paris, Lévy)
2. Bossuet, dans son *Panégyrique de saint Benoît*, fait à son tour, de la *Regula sancti Benedicti*, le plus imposant des éloges. « Cette règle, écrit-il, c'est un précis du christianisme, un docte et mystérieux abrégé de toute la doctrine de l'Evangile, de toutes les institutions des Saints Pères, de tous les conseils de perfection. Là, paraissent, avec éminence, la prudence et la simplicité, l'humilité et le courage, la sévérité et la douceur, la liberté et la dépendance. Là la correction a toute sa fermeté; la condescendance, tout son attrait; le commandement, toute sa vigueur, et la sujétion, son repos; le silence, sa gravité, et la parole, sa grâce; la force, son exercice, et la faiblesse son soutien. »
3. *Regula sancti Benedicti*, chap. XLVIII.



sissait, même, pour les petites heures du bréviaire monastique, des psaumes et des capitules assez courts, aisément accessibles au souvenir, afin que l'office, si besoin était, pût être chanté par les moines au lieu même de leur travail, dans la grange ou sur le pré, et qu'ils épargnassent ainsi le quart d'heure ou la demi-heure nécessaire pour le retour au sanctuaire[1]. Dans la société divisée du vi[e] siècle, il y avait des vainqueurs et des vaincus : ceux-ci, comme tous les peuples de décadence, dédaigneux des occupations simples et viriles; et ceux-là, barbares à peine désarmés, n'ayant depuis longtemps usé de leurs bras que pour des coups de lance ou de hache. Pour les uns comme pour les autres, saint Benoît et ses disciples, dont l'histoire, au dire de Bossuet, est « ce qu'il y a de plus beau dans l'histoire de l'Eglise[2] », furent des précepteurs écoutés et respectés; et ce préceptorat monastique, que la diffusion de l'ordre Bénédictin devait propager à travers l'Europe, se prolongea durant plusieurs siècles. « Ce furent les moines, a écrit M. Levasseur, qui prouvèrent par leur exemple que le travail est honorable et nécessaire au monde, et qui contribuèrent ainsi à donner aux artisans la considération et la dignité que leur avait toujours refusées la société antique[3]. »

Un âge vint où les populations, redevenues elles-mêmes familières avec le travail manuel, eurent moins besoin que les moines s'en fissent les prédicateurs;

1. Voir, pour plus de détails, en outre de la *Regula sancti Benedicti*, le remarquable livre de Don Besse, *le Moine bénédictin*, pp. 184 et suiv. (Ligugé, imprimerie Saint-Martin, 1898.)

2. Lettre de Bossuet à Mabillon, 22 août 1703.

3. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France jusqu'en* 1789. 2[e] édit. pp. 182-197 (Paris, Rousseau, 1900.) Cf. Sabatier, *l'Eglise et le travail manuel*, pp. 85-111. (Paris, s. d., Lethielleux.)

alors ceux-ci, demeurant travailleurs manuels parce que propriétaires et parce que moines[1], accordèrent pourtant, dans leur vie, une part plus importante à ces travaux de calligraphie dont Cassiodore écrivait avec une fort jolie préciosité : « Autant de paroles du Seigneur reproduites par le copiste, autant de coups portés à Satan. Immobile au même lieu, par la diffusion de son œuvre, le copiste parcourt les diverses contrées... Un roseau court sur le vélin, et les paroles célestes y demeurent fixées, afin que le même instrument dont le démon se servit, aux jours de la Passion, pour en frapper la tête du Seigneur, contribuât à ruiner ses artifices[2]. » Le moine bénédictin « était tour à tour un contemplateur religieux, un laboureur, un artisan, un lettré. Il passait de l'église à l'atelier, de la culture des champs à l'étude des lettres[3] ».

Des hommes comme Herluin, le premier abbé du Bec, et comme saint Benoît d'Aniane, ne refusaient ni ne dédaignaient d'interrompre leurs labeurs administratifs ou littéraires pour les humbles besognes champêtres[4] ; saint Bernard, abbé de Clairvaux, présidait lui-même la moisson[5] ; et l'on raconte que l'envoyé du pape, se présentant un jour en un couvent pour conduire à Rome l'abbé de céans, reçut des calligraphes, que l'abbé venait de quitter, cette pittoresque réponse : « Il est là, dans cette vallée, sous le monastère, en train de couper le foin[6]. » Il n'était point rare qu'au

1. Les monastères devaient être construits de telle sorte que l'eau, les moulins, le jardinage, la paneterie, se trouvassent dans l'intérieur du couvent et que tous les autres métiers pussent être exercés. (*Regula sancti Benedicti*, chap. LXVI.)

2. CASSIODORE, *Institutiones divinarum litterarum*, I, 30.

3. MIGNET, *Mémoires historiques*, p. 153.

4. MONTALEMBERT, *les Moines d'Occident*, VI, p. 277.

5. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *op. cit.*, p. 53.

6. MONTALEMBERT, *les Moines d'Occident*, VI, p. 277.

retour de la fenaison l'on montât dans quelqu'une des chaires de l'école monastique pour enseigner le *trivium* ou le *quadrivium*, et qu'on y donnât des leçons dont le prestige, s'ébruitant au loin, assurait, par exemple, à l'abbaye de Ferrières-en-Gâtinais, le titre étrangement flatteur de « nouvelle Athènes[1] ».

Nouvelle Athènes, soit; mais c'était une Athènes où rien de ce qui est utile aux besoins humains n'était jugé disqualifiant pour l'activité humaine; et grâce à cette égalité d'estime où l'on tenait toutes les variétés du travail, on pouvait, suivant les tempéraments et les compétences, affecter, de préférence, la plupart des heures de tel moine à tel genre d'occupation, et lui permettre, ainsi, de tirer de ses forces et de sa vie le maximum d'utilité. C'est ce qu'a très bien vu M. Pierre Laffitte : « Le mode de recrutement des moines, écrit-il, permettait la solution d'un problème que la civilisation moderne n'a pas su résoudre et qui reste pendant : c'est l'utilisation sociale de natures à beaucoup d'égards distinguées, mais n'ayant pas le degré suffisant de personnalité et de caractère pour les luttes difficiles de l'existence. L'abolition graduelle de l'esclavage, en rendant chacun responsable de sa vie matérielle, posait le problème d'une manière très étendue. La vie monastique résolvait ce problème; et un grand nombre de ces natures, éminentes au point de vue du cœur et de l'intelligence, quoique insuffisantes au point de vue du caractère, ont pu être utilisées pour le bien de l'huma-

1. VOLTAIRE, *Essai sur les Mœurs*, chap. CXXXIX. « Le peu de connaissance qui restait chez les Barbares fut perpétué dans les cloîtres. Les Bénédictins transcrivirent quelques livres. Peu à peu il sortit des cloîtres plusieurs inventions utiles... D'ailleurs ces religieux cultivaient la terre, chantaient les louanges de Dieu, vivaient sobrement, étaient hospitaliers, et leurs exemples pouvaient servir à indiquer la férocité de ces temps de barbarie. »

nité, au moyen de la vie monastique, qui leur assurait une modeste existence matérielle[1]. » M. Pierre Laffitte a raison : de la communauté de croyances, d'aspirations, de propriété, de législation, résultait une communauté de conscience collective, et l'on voyait, à l'abri de cette conscience, s'opérer, tout à la fois, une sélection des hommes pour les diverses occupations et un nivellement des antiques préjugés qui glorifiaient les unes à l'excès et avilissaient iniquement les autres. Dans ce petit monde qu'était le monastère, chacun travaillait pour tous, et tous pour chacun ; et les aptitudes étaient utilisées et les inaptitudes étaient réparées ou palliées, sans humiliation pour qui que ce fût.

Au demeurant, l'obligation permanente subsistait, pour tous les moines dévots à la règle, d'un bref travail manuel[2], obligation que rappelait encore au XVIIe siècle la voix sévère de Rancé, et dont l'oubli avait généralement entraîné, au dire de Don Calmet, de déplorables relâchements[3]. Cette coutume assurait, dans l'enceinte des monastères, le respect des plus humbles d'entre les moines, de ceux qui ne se pouvaient rendre utiles qu'en remuant leurs bras loin de l'autel et leurs lèvres près de l'autel.

Vienne donc le jour où l'on admettrait, avec l'illustre Tolstoï — tantôt romancier, tantôt savetier, philosophe toujours — qu'une certaine hygiène mentale conseille de joindre des besognes manuelles au déploiement

1. Pierre LAFFITTE, *op. cit.*, p. 303.
2. Pendant longtemps, dans les couvents de l'ordre cistercien, cette obligation fut comme symbolisée par le port réglementaire, imposé à chaque moine, d'une aiguille à coudre : se défaire ou se désintéresser de ce laborieux objet était une grosse faute, que fréquemment, dans les légendes, de très saints moines expient durement. Voir D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *op. cit.*, p. 48.
3. DON BESSE, *op. cit.*, pp. 192-193.



de l'activité cérébrale, et que ces besognes mêmes favorisent l'intelligence en l'humiliant et enrichissent la sensibilité en la diversifiant, ne semblerait-il pas que ces altruistes accomplis que furent les moines du moyen âge se conduisirent de fort bonne heure en précurseurs de nos plus raffinés « égotistes »? Mais trêve de comparaisons : l' « égotisme » actuel, qui cultive le moi sous les regards du moi et au profit du moi, n'a rien de commun avec le vieux monachisme, qui disciplinait le moi au profit du prochain et sous les regards de Dieu.

* * *

Nous pourrions, continuant d'énumérer les apports des instituts monastiques à la conscience moderne, voir quel tribut auraient à leur payer, en leurs récents triomphes, la notion d'égalité et la notion de démocratie. Guizot serait notre témoin pour le premier point; Balmès pour le second.

« La carrière ecclésiastique, écrit Guizot, particulièrement du ve au xiie siècle, était ouverte à tous. L'Eglise se recrutait dans tous les rangs, dans les inférieurs comme dans les supérieurs, plus souvent même dans les inférieurs. Tout tombait autour d'elle sous le régime du privilège ; elle maintenait seule le principe de l'égalité[1]. » Qu'un ancien esclave, en effet, pût devenir abbé de Ferrières, comme ce fut le cas, au début du viie siècle, pour un certain Buchin, c'est-à-dire qu'il échangeât la condition servile contre l'autorité spirituelle d'un chef de communauté et contre l'autorité tempo-

1. Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe* 5e leçon, pp. 139-140.

relle d'un chef d'exploitation; et que, d'autre part, un moine du nom d'Henri, « né d'une race où la royauté était plus que séculaire[1] », propre frère de Louis VII, lavât les écuelles dans la cuisine de Clairvaux : c'était la révélation, et c'était en même temps la preuve, de l'égalité des hommes devant le Christ.

Quant à la démocratie, Balmès a pu dire qu' « elle trouve dans les institutions monastiques une certaine analogie avec sa propre existence et sa propre origine. Ces hommes, continue-t-il, sont sortis du peuple, vivent continuellement en communication avec le peuple, sont vêtus, comme le peuple, d'habits grossiers, sont pauvres comme le peuple ; et de même que le peuple a ses assemblées dans lesquelles il nomme ses magistrats, de même les religieux tiennent leur chapitre où ils nomment leurs prieurs et leurs provinciaux[2]. »

* * *

Nous n'insisterons point; mais au terme de ces coups d'œil fragmentaires que trois livres excellents nous ont permis de jeter sur les anciennes institutions monastiques, nous ne pouvons nous défendre — et ce sera rendre à ces trois livres un dernier témoignage — de définir en peu de mots l'intérêt humain et l'intérêt d' « actualité » que présentent de pareilles études, trop volontiers considérées comme le partage d'une érudition très spéciale.

Les idées, comme les hommes, oublient souvent leur

1. *Lettre du pape Eugène III à Louis VII, roi de France*, citée par M. d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 50.

2. Balmès, *Du Protestantisme comparé au Catholicisme*, II, p. 299.

baptême; mais pour les idées comme pour les hommes, la marque du baptême est ineffaçable. Dès lors, loin de s'épuiser en tentatives bâtardes pour concilier avec le christianisme certaines idées qui se qualifient de modernes, loin de les fourvoyer et de nous fourvoyer nous-mêmes dans des compromis qui ne seraient que des compromissions, regardons-les en toute sérénité. Voici l'idée de fraternité et l'idée d'égalité, morceaux détachés d'une devise « révolutionnaire »; voici l'idée, classée comme « démocratique », de la dignité du travail ; et voici l'idée, « socialiste », paraît-il, des devoirs de la propriété. En bloc, elles se piquent d'être modernes; et modernes elles sont, si l'on veut, puisque chrétiennes, et puisque, comme chrétiennes, elles sont, jusqu'à la fin des âges, contemporaines de toutes les générations. Rechercher et ressaisir le signe baptismal dont leur avènement fut jadis empreint, voilà la tâche du siècle nouveau; et l'étude du droit chrétien et des institutions monastiques qui en furent l'efflorescence sera l'un des principaux épisodes de cette tâche.

S'il est vrai, comme nous le croyons fortement, que tout ce qu'il y a de sain, de juste et de bon dans le progrès « moderne » a pour assises des alluvions chrétiennes, et que ces alluvions, même recouvertes et rendues invisibles, gardent leur vertu latente, et que ce christianisme, même méconnu, conserve une sorte de fécondité subconsciente, il s'en suit que le commerce du vieux passé chrétien, en outre de l'attrait qu'il offre à la piété et même à la curiosité toute seule, nous apprendra, aussi, à nous mieux connaître nous-mêmes. Au lendemain de ce XIXe siècle qui a proclamé, non sans exagération d'ailleurs, la force des « hérédités » et des « ambiances », nous n'avons plus le droit, de quelque modernité que nous nous targuions, d'envisager le moyen âge comme une façon d'exotisme. L'histoire du

moyen âge catholique, tout au contraire, est en quelque mesure notre préhistoire à chacun de nous; et la genèse de nos âmes s'y déchiffre ou s'y devine. Ainsi se revise lentement ce procès en désaveu de paternité, que certains champions de notre civilisation contemporaine ont intenté contre l'esprit chrétien et que, de temps à autre, ils se flattent d'avoir gagné. Avec un changement d'étiquette — solidarité, par exemple, au lieu de fraternité — c'est au christianisme que nous revenons, sans toujours le savoir, et c'est le christianisme que nous retrouvons, sans toujours le chercher. Pourquoi cela? Parce que nos pères avaient cherché le Christ, et parce qu'ils l'avaient trouvé, et parce qu'il est des découvertes dont jamais l'héritage ne peut être complètement répudié. A côté de ceux qui aiment à s'appeler les fidèles, et qui sont parfois moins chrétiens qu'ils ne le pensent, une masse existe, souvent plus chrétienne qu'elle ne le dit, demeurée chrétienne sans le savoir, sans le vouloir, ou quelquefois en dépit d'elle-même. Révéler à nos contemporains ce que fut le moyen âge, et montrer comment la vie sociale s'y imprégnait de préoccupations chrétiennes et comment la vie chrétienne, même ascétique, s'y imprégnait de préoccupations sociales, c'est inviter et aider beaucoup d'entre eux à percevoir, en leur for intime, ces arrière-plans de christianisme qui sont comme la suprême ligne d'horizon de l'âme française.

II

L'ACTION SOCIALE DANS LA VIE SURNATURELLE ET DANS LA VIE PUBLIQUE : FIGURINES FRANCISCAINES

A. — Saint François d'Assise

C'est par le *Poverello* d'Assise que débute la lignée.

Le terme du XIXe siècle réservait à saint François une étrange fortune. Tous le croient connaître, tous le croient comprendre. Les artistes attachent leurs regards à son regard, et les dévots attachent leurs pas à ses pas. Un certain dilettantisme s'engoue de saint François, comme d'un personnage à la mode, et la piété chrétienne, impatiente d'action, éprise d'apostoliques conquêtes, se groupe de plus en plus sous les auspices de ce maître. Les jeunes panthéistes, en leurs pâles et souvent prétentieuses rêveries, se plaisent à saluer dans saint François l'âme qui sut communier avec la nature et entrer en contact avec l'Ame universelle. Par la voix de M. Paul Sabatier, le protestantisme lui fait des coquetteries, et volontiers découvrirait je ne sais quoi d'hérétique ou de semi-schismatique dans sa joyeuse et féconde liberté d'enfant de Dieu.

Les ascètes le vénèrent, comme ils firent de tout temps; ils honorent en lui un prodigieux maître de renoncement, et leur pensée s'attarde sur le luxe dont il prit congé, sur le manteau dont il se dénuda, sur la plate-bande d'épines dont il se fit une couche. Les hommes d'action, qui s'enrichissent des grâces obtenues par les prières des ascètes, et qui, forts de cette ressource, s'essaient à collaborer à l'établissement du royaume de Dieu, cherchent et trouvent, dans la vie et dans la doctrine de saint François, une incessante leçon de justice sociale — de cette justice qui est comme l'aspect concret et l'épanouissement extérieur du règne divin.

Une telle variété d'hommages, une pareille diversité de sympathies, laisserait croire que François d'Assise fut une bien complexe individualité. Rien de plus naturel, pourtant, ni de plus spontané, ni de plus simple : François d'Assise sut aimer. Il aima tout en Dieu et Dieu en tout. Et voilà pourquoi les idéalistes, dont la pensée fréquente les nuages en la compagnie des oiseaux, célèbrent, en saint François, celui qui sut aimer les tout petits de la création. Et voilà pourquoi les réalistes de la vie active, décidés à compter à l'avenir avec ce grand fait qu'on appelle la démocratie, célèbrent en saint François celui qui sut aimer les tout petits de l'humanité.

Il chérissait, en tous, les créatures du Père qui est aux cieux.

Mais s'il n'eût point dépassé cette étape de l'amour, saint François demeurerait un beau type de religiosité; il ne serait point un saint ni un conducteur d'hommes. Les tout petits de la création obtenaient les complaisances de ses heures de loisirs; les tout petits de l'humanité obtinrent le dévouement de sa vie. Il aimait en ceux-ci, par surcroît, les frères du Fils de Dieu.

Et le rôle historique de saint François découla de l'intelligence profonde, pénétrante, qu'il avait de la fraternité chrétienne. Le monde féodal commençait de tomber en décadence ; la hiérarchie seigneuriale, en beaucoup d'endroits, cessait d'être tutélaire ; elle n'était plus qu'exploiteuse ; elle conservait ses droits, négligeait ses devoirs. Tout doucement, sans secousses mais sans faiblesse, saint François d'Assise fit passer, à travers cet édifice, un souffle de christianisme ; et tout ce qui était suranné, tout ce qui était fragile chancela sous la poussée de ce souffle. Et partout où les seigneurs ne remplissaient plus leur devoir de protection, et partout où ils abusaient de leurs prérogatives, le règne de la mutualité chrétienne commença. Le saint d'Assise n'invoqua pas l'abstraite fantasmagorie des « droits de l'homme » ; il invoqua l'aide réciproque des hommes. C'est à la vertu de douceur que le Sermon sur la Montagne assure la prise de possession de la terre ; et dans l'histoire de l'humanité les mots d'amour sont en définitive les plus révolutionnaires. Léon XIII, en recommandant aux catholiques de marcher à la suite du *Poverello* d'Assise, a montré tout ce que la tradition évangélique et franciscaine conserve de ressources inexploitées et d'énergies rénovatrices. Le *poverello* d'Assise peut devenir en notre âge, comme il le fut en son temps, l'artisan des saines et vraies nouveautés, celles qui sont filles du passé chrétien et qui, grâce à cette filiation, se présentent avec un reflet d'éternité.

Il fut chrétien jusqu'à épuisement, il fut intransigeant dans les applications pratiques de son christianisme, il en déduisit toutes les conséquences sociales ; le seul nom de saint François trace un programme. Il fut large, familier, universellement sympathique, universellement aimant ; il fit comprendre, par sa personne elle-même, que l'intransigeance n'éteint point le rayon-

nement, que l'ascétisme n'amortit point l'éclat du sourire, et que la sévérité du réformateur social n'exclut point la gaieté des *Alleluias;* le seul nom de saint François crée une atmosphère.

Et c'est en suivant son programme, pour nous, que nous ressusciterons son atmosphère, autour de nous.

B. — Sainte Claire

A l'origine de sa sainteté, il y eut la désolation d'un foyer et le scandale d'une cité. Dieu, parfois, aime ces commencements étranges. N'était-ce point assez que la jeunesse dorée d'Assise eût perdu, dans la personne de François, l'un de ses plus fringants cavaliers? Claire, à son tour, et sous l'impulsion du même souffle, quittait une famille qui l'aimait, allait immoler aux pieds de quelques Franciscains l'éclat de sa chevelure et la naïveté vibrante de sa ferveur, devenait une « pauvre Dame » et faisait de sa petite sœur, Agnès, une « pauvre Dame » comme elle-même. Et ceux-là mêmes qui ne briguaient point ces destinées d'exception sentirent que l'Evangile n'était point banal, — cet Evangile dans lequel les deux pauvres Dames avaient lu l'impérieux désir de Jésus.

La petite ville d'Assise était en émoi. Les libertins (il y en avait dans l'Italie d'alors) souriaient de ces extravagantes boutades de mysticisme par lesquelles des existences s'engageaient irrévocablement. Il se trouvait aussi des âmes pieuses pour sourire: Claire ne les avait pas consultées; elle aurait dû chercher une façon plus sage d'aimer Dieu. Mais Dieu, qui pardonnait au sourire des libertins, détestait cette autre nuance de sourire — celle des âmes pieuses. Et c'est en vain que

publicains et pharisiens confondaient leurs ironies; du haut de la montueuse terrasse qu'occupe Assise, ils voyaient, dans la plaine, s'élever comme deux nuages de prières: l'un flottait par-dessus Sainte-Marie des Anges, où François veillait; et l'autre couvrait, comme d'un voile inviolable, la petite retraite de Saint-Damien, où veillait Claire. Séparés par une demi-lieue de terrain, François et Claire veillaient ensemble, unis par l'une de ces amitiés que la plume humaine n'ose définir de crainte de les dénaturer ou de les diminuer.

Ils avaient fait bon marché de leurs familles, de leurs richesses, de leur bien-être, de leur avenir; hormis Dieu, ils n'avaient plus que deux amours : celui de la pauvreté et celui d'Assise. Le patriotisme municipal avait un caractère si intense, dans les villes italiennes du moyen âge, que les âmes les plus attirées vers le ciel gardaient un lien avec la terre; et ce lien, c'était le lien civique. Saints et saintes d'alors — même les toutes petites saintes comme Rose de Viterbe — mettent au service de leurs minuscules patries les grâces d'élite dont le dépôt fait leur gloire. Nulle part on ne voit mieux que dans les histoires locales de ce temps comment l'opulence de la piété individuelle assure à ces âmes une fonction sociale ; servir Dieu leur est un moyen de sauver leurs concitoyens. Elles ne sont point un luxe, ces âmes-là, dans l'Italie du moyen âge; elles sont un rouage de l'existence collective. Exceptionnelles elles naissent, exceptionnelles elles restent; mais ce sont des exceptions prévues, et la cité compte sur elles pour sa sauvegarde au moins autant que pour sa parure. La vie de sainteté est, à cette date, une forme du devoir civique, et non seulement la plus auguste, mais aussi la plus efficace. C'est ainsi que sainte Claire, s'il en faut croire la légende, fit fuir vingt mille Sarrasins. Guidés par un

singulier flair, ils avaient senti, dans le petit monastère de Saint-Damien, le meilleur bastion d'Assise : et tout d'abord, c'est au bastion qu'ils visaient. Claire monta sur le mur, et les Sarrasins firent retraite. Dans ses mains de « pauvre dame » elle avait pris l'ostensoir contenant l'Hostie, et devant l'Hostie le Croissant s'était effacé. Assise fut sauvée.

Le trait est caractéristique. Qu'importe, en vérité, qu'une critique sévère en conteste certains détails : ce n'est point le récit qui m'intéresse ici, c'est le symbole. La mémoire et l'imagination du peuple d'Assise évoqua longtemps la figure de sainte Claire comme celle d'une chrétienne qui faisait sortir Dieu, si l'on ose ainsi dire, pour assurer le salut temporel de la cité — comme celle d'une contemplative qui, par la force même du laisser-aller auquel s'abandonnait sa confiante contemplation, entrait en victorieuse dans les voies de l'action — comme celle d'une sainte qui n'abîmait ses propres volontés dans sa résignation personnelle que pour refuser de se résigner aux périls et aux malheurs qui menaçaient ses concitoyens. Et cette sorte d'insurrection de sainte Claire et de l'Eucharistie, balayant soudainement les Sarrasins, c'est l'image, adéquatement exacte, lors même qu'elle ne serait point parfaitement historique, de la mission de *defensor civitatis* que les hommes du moyen âge attribuaient au Christ et dont ils rendaient responsables les âmes riches en sainteté, véritables fonctionnaires de prières et d'expiations.

C. — Sainte Rose de Viterbe

Dieu, en ce temps-là, avait pour vicaire temporel, ici-bas, un personnage que l'opinion de la chrétienté

réputait diabolique et qui se plaisait à passer pour tel; il avait nom Frédéric II. Il prétendait régner sur toutes les vies humaines, de la Baltique à la Méditerranée; il considérait comme une gêne les droits du Pape à la maîtrise des âmes. Il allait à la croisade par dérision, et puis ramenait des Sarrasins en Italie pour en faire les sentinelles impériales et les geôliers du Saint-Siège. Passer outre à toute crainte de Dieu : c'était là son originalité; ses propos, ses actes semblaient un affront vivant pour les croyances, pour les scrupules, pour les susceptibilités des hommes du moyen âge. On eût dit, parfois, qu'il ne trouvât tant de charme à la licence que parce qu'il y voyait un blasphème. Il aimait les artistes et les baladins, les joueurs de corde et les joueurs de rimes, les hérétiques et les infidèles; chef de la chrétienté, il était fait, plutôt, pour être l'un de ces monarques « éclairés » qui, faisant bon marché de la masse du bétail humain, assurent d'opulents loisirs à quelques esprits d'élite, groupés autour d'eux pour leur plaisir et pour leur gloire.

Le rêve semi-païen de M. Renan, d'une humanité régie par une aristocratie intellectuelle et travaillant à entretenir l'égoïste existence de cette aristocratie, eût été merveilleusement réalisé par l'empereur Frédéric II. Et les légistes qui l'entouraient, champions ressuscités du droit romain, trouvaient au jour le jour, dans les codes antiques, des étais pour son arbitraire, et la justification de la force brutale. Ne sont-ils point, parmi les tyrans, les plus dangereusement raffinés, ceux qui ramènent la masse du peuple à n'être qu'un engrais, au-dessus duquel s'épanouiront, superbement provocantes, les efflorescences de la raison et de l'art? Il est un être pire que le despote sauvage : c'est le despote « intellectuel » : Frédéric II fut le type accompli de cette seconde catégorie.

En face de cette belle incarnation de l'humanité révoltée, en face de ce libre penseur et de ce libre viveur, une fillette surgit et parla : elle était de Viterbe et s'appelait Rose. Elle avait peu de temps à passer parmi les hommes : dix-sept ans et demi limitèrent sa destinée. Et ces dix-sept ans et demi lui suffirent pour devenir une figure historique.

Tout enfant, Rose avait les goûts d'une nonne : comme jouet, elle préférait la discipline, et elle s'en torturait; et tout Viterbe la voyait, pieds nus, tête nue, mal mise dans sa grossière robe de laine, courir aux églises pour y prier. La solitude de son âme n'admettait guère d'autre visite que celle des oiseaux : ils venaient à elle, lui gazouillaient tout bas les louanges de Dieu; elle écoutait, elle retenait; elle se rafraîchissait et se mûrissait au contact de ces innocents de la création, et se préparait, à leur école, à jouer un jour, auprès de ses concitoyens, le poétique rôle des petits oiseaux, ingénus et irréfutables messagers de l'au-delà. Et Rose grandissait tout ensemble en âge et en naïveté, en sagesse et en candeur.

Elle vivait en recluse, s'offrant incessamment comme victime pour l'Eglise. Sa vie tout entière était comme une sorte d'épisode de la communion des saints; elle sentait son rattachement à ce grand corps de l'Eglise dont parle l'apôtre Paul; et cela la rendait, tout à la fois, bien humble et bien fière. Bien humble, car elle eût voulu prendre, sur ses fragiles épaules d'enfant de sept ans, la responsabilité des péchés qui mettaient l'Eglise en péril; bien fière, car son appartenance à l'Eglise lui paraissait donner du prix à sa vie. Et de même que Frédéric II, le grand empereur, éblouissait les hommes par le débordement choquant de son individualité et par la dictature, lourdement pesante et largement épanouie, de son auguste *Moi*, Rose les conqué-

rait par son sens si délicat et si précoce de la solidarité qui l'unissait aux autres chrétiens, de la compénétration qui devait s'établir entre sa petite existence individuelle et l'existence collective de la grande Eglise. Frédéric II passait pour être *quelqu'un*, parce qu'il voulait être tout; Rose était *quelqu'un*, parce qu'elle voulait n'être rien. Et les hommes regardaient Frédéric avec crainte; mais ils suivaient Rose avec amour.

Les soldats et les magistrats de Frédéric étaient installés à Viterbe, complices, les uns et les autres, de ce cercle vicieux qui consiste à créer le droit par la force et à justifier ensuite la force par le droit même qu'elle a créé. Et vis-à-vis de cette force, ainsi maquillée, la faiblesse de Rose de Viterbe s'insurgea. Elle avait alors dix ans; et vêtue de la bure du Tiers-Ordre, elle inaugura dans Viterbe ses prédications populaires. Elle annonçait la vérité, et la vérité fut une libératrice. En prêchant le règne de Dieu, elle lézardait l'édifice de tyrannie péniblement maçonné par les légistes impériaux. Le pape Innocent IV, injustement dépossédé de Viterbe, n'avait pas de meilleur champion de ses droits et de plus sûr organe de ses excommunications, que cette gamine bizarrement accoutrée qui, montant sur les bornes, laissait Dieu parler sur ses lèvres. D'être toute petite, elle n'en avait cure : lorsque les gens autour d'elle étaient trop nombreux, la pierre qu'elle avait prise comme marchepied semblait subir l'attraction du ciel, et la petite Rose émergeait au-dessus des têtes. Le prodige divin et l'inclinaison naturelle des fronts grandissaient l'enfant. Et les jours des prophètes d'Israël paraissaient revenus pour Viterbe : Rose commandait la pénitence, prélude de l'émancipation. Cette révolte de l'homme contre lui-même, qu'impose l'ascétisme chrétien, lui semblait plus efficace pour le salut final de sa patrie, que la révolte contre Frédéric. Appeler à

la mortification et à la prière, c'était sa façon, à elle, d'appeler aux armes.

Tant pis pour les parents de Rose : que ne retenaient-ils ce débordement d'éloquence ! Ils furent expulsés avec elle, par la volonté des partisans de Frédéric. La pénitence était considérée comme une offensive, la prière comme une menace, les bonnes mœurs comme une leçon : Viterbe, à la voix de Rose, commençait à donner cette leçon, à accentuer cette menace, à inaugurer cette offensive. C'en était trop, Rose et sa famille durent prendre le chemin de Soriano. Mais cette exilée était une victorieuse et les mérites qu'avaient acquis les citoyens de Viterbe n'étaient point perdus. A peine avait-elle repris, à Soriano, le cours de ses enseignements populaires, qu'elle apprit mystérieusement, d'en haut, la mort imminente de Frédéric II. Rose et Viterbe s'étaient aidés; le ciel, à son tour, apportait son aide. Le pape Innocent IV rentra dans ses Etats, et Rose dans sa ville.

Quelques mois s'écoulaient, et on l'ensevelissait dans sa robe de bure; Viterbe ayant cessé de souffrir, la petite vierge cessait d'agir, et comme les hommes n'avaient plus besoin d'elle, Dieu la voulut pour lui, proche de lui.

D. — Sainte Marguerite de Cortone

Sa vie s'ouvrit par un de ces vulgaires « faits divers » qui préparent au flux des larmes humaines un perpétuel renouvellement. Orpheline à demi, elle suivit, à quinze ans, un jeune seigneur qui lui promit le mariage. Et contente d'être châtelaine, elle ne devint point épouse.

Neuf ans durant, à travers les rues de Montepulciano, Marguerite, montée sur son palefroi, éblouit les passants du luxueux spectacle de son péché : à la voir étourdie, on la croyait heureuse, et, le plus souvent, elle-même se croyait telle. Les enfantillages du faste enlisaient sa jeune âme dans l'impénitence.

Mais cette jeune âme était une énigme. Volontairement pécheresse, on l'entendait, à de certaines heures, annoncer qu'elle mourrait sainte... Non point d'une de ces morts, correctement pieuses, qui sont des règlements de compte avec l'Eternel, mais d'une de ces morts devant lesquelles les peuples s'agenouillent comme devant un visible frôlement de Dieu. Des amies la raillaient pour sa coquetterie : « Rassurez-vous, leur disait-elle. Un temps viendra où vous m'appellerez une sainte et où, le bourdon à la main, vous visiterez mon tombeau... » Et Marguerite péchait toujours. On eût dit que sa personnalité se dédoublait, qu'elle assistait à sa propre faute plus qu'elle n'y participait. Les murmures de la grâce dominaient parfois en elle les turbulences de la nature; et puis, derechef, ces murmures s'assourdissaient. Il faudrait un Pascal pour pénétrer le réseau de telles âmes ; il invoquerait, à l'appui de son apologétique, fondée sur le double dogme de la faute et de la rédemption, les contradictions intimes d'une Marguerite de Cortone; il demanderait au Christ la clef de ces contradictions, expliquerait Marguerite par le christianisme, et prouverait le christianisme par Marguerite.

Elle disait encore : « L'honneur, la dignité, la paix, j'ai tout perdu, sauf la foi. » Ainsi la foi émergeait en elle, comme pour condammer son péché, et comme pour garantir, aussi, que ce péché aurait un lendemain.

Le lendemain vint brusquement. Le jeune seigneur qui l'avait disputée victorieusement à Jésus succomba victime d'un attentat; et sa mort fut pour Marguerite

une résurrection. La pauvre fille avait alors vingt-six-ans : son père remarié l'éconduisait; son petit garçon, l'enfant de la faute, se cramponnait à elle, comme un remords et comme un devoir; et Marguerite hésitait entre le mal et le relèvement, lorsqu'une voix lui signifia d'aller à Cortone se mettre sous la direction des Frères Mineurs. De ce jour-là, ce ne fut pas seulement Marguerite qui fut sanctifiée, ce fut aussi Cortone, asile de sa repentance.

Entre Marguerite et Jésus, une étrange lutte commença. Marguerite, non contente de se mortifier et de se macérer, voulait s'humilier, se diffamer; elle aspirait au mépris, à la déconsidération des hommes; elle faisait irruption en pleine église, criant son péché; elle étalait avec une amère complaisance les souvenirs de ses débordements, elle demandait à tous de faire fi d'elle; elle souhaitait d'être un objet de dégoût. Mais tour à tour, de par la volonté d'en haut, elle était élevée à la dignité de fille du Christ, puis d'épouse du Christ; elle était désignée, par miracle, à l'attention des hommes du temps; plus elle s'abaissait, plus elle était exaltée; et plus elle s'invectivait elle-même, plus le Verbe s'acharnait à la choisir comme interprète des désirs divins. Elle eût aimé la quiétude de la contemplation, le silence des larmes; mais on affluait vers sa cellule, des régions les plus lointaines, pour connaître, auprès d'elle, l'intention et le vouloir de Dieu. Et cette seconde Marie-Madeleine dut accepter, dans l'histoire de son siècle, le rôle actif d'une Marthe.

« Tu as été faite pour crier la paix aux habitants de Cortone », lui disait énergiquement Jésus; et Marguerite appelait la paix, de toutes ses clameurs et de tous ses sanglots. Les Cortonais se réconciliaient entre eux. « C'est toi que j'établis la médiatrice de la paix, lui signifiait Jésus, un jour que le belliqueux évêque

d'Arezzo menaçait Cortone. Tu avertiras l'évêque qu'il doit licencier ses troupes et conclure la paix avec Cortone. Malheur à lui s'il n'obéit pas ! » Et la voix de Marguerite désarmait l'évêque d'Arezzo. Il reprenait les armes en 1229, malgré la défense de Marguerite, et il tombait mort sur le champ de bataille. Une autre fois, Jésus enjoignait à sa sainte de prier et de s'immoler pour que l'empereur et le roi de Sicile cessassent de se disputer la suzeraineté de certaines terres, dont le Pape était souverain légitime ; et la dispute finissait. Dans les plis grossiers de sa robe de Tertiaire, que volontiers elle eût éclaboussée de fange pour faire détester à tous les regards ses péchés d'antan, Marguerite portait la paix. Elle n'acceptait qu'une guerre, celle contre l'Infidèle. Saint Louis venait de mourir et Saint-Jean d'Acre allait succomber : « Hâtez le départ des croisés, disait Marguerite aux Franciscains ; Dieu l'ordonne. » Du XIII[e] au XVI[e] siècle, l'idée de croisade, vrai tourment pour les consciences chrétiennes, s'insurgea constamment contre l'avènement de la politique d'intérêts qui commençait à dominer le monde ; c'est par la bouche de Marguerite de Cortone que cette idée tenta l'une de ses premières insurrections, avec l'intransigeante vigueur d'une foi et l'éclat prestigieux d'un beau rêve. A l'école de François d'Assise, on avait appris à détester les guerres, comme des usurpations commises au détriment de Dieu ; les vies humaines qui s'y gaspillaient n'étaient-elles pas réclamées par le Saint-Sépulcre ? Ainsi pensait Marguerite de Cortone ; et quelques-unes de ses paroles suffiraient à montrer que les instigateurs des croisades, volontiers qualifiés de fanatiques sanguinaires par l'ignorance du XVIII[e] siècle, furent, au contraire, pour le progrès des idées pacifiques, les meilleurs auxiliaires et les plus sûrs garants.

L'Eglise, aussi, avait besoin de paix : l'Ordre de

Saint-François se divisait contre lui-même ; l'hérésie des Fraticelles était aux portes ; et l'on se demandait si ces moines mendiants dont la bure, toute neuve encore, avait cruellement inquiété Frédéric II d'Allemagne, survivraient à leurs propres dissensions. Marguerite de Cortone, parce que pénitente, fut chargée par le Christ de pacifier et de rassurer l'Ordre de Saint-François ; et les Fraticelles furent démasqués ; et les partisans d'une observance sévère furent justifiés ; et Jésus, par la voix de Marguerite, renouvela aux Franciscains l'expression de son éternel amour. Il était allé la chercher, parmi les écarts de sa vie dissolue, pour jouer un rôle de prophétisme dans l'Ordre de la Pénitence. Et, tout d'abord, elle avait tremblé ; mais saint François, intercédant, lui avait montré le signe visible du pardon du Christ. Alors, rassurée, elle annonça les grandes destinées de l'Ordre ; et c'est ainsi que l'association de moines mendiants qui est la plus insigne création de l'esprit de pénitence, trouve encore aujourd'hui, dans les notes du bon confesseur qui guettait les propos d'une pécheresse, les raisons d'espérer et la certitude de vivre.

Il est à travers le monde, enfin, des âmes vierges, impatientes d'éternité, qui voudraient, d'un regard, conquérir le ciel ; et comme leur regard, impuissant, risque de s'abîmer dans le vide, elles se consolent provisoirement en souriant, du plus beau des sourires, à ces groupes d'élus que Fra Angelico de Fiesole faisait si saintement danser et dont on eût dit d'ailleurs qu'il s'était détaché lui-même pour devenir sur notre terre le peintre du paradis. Et si quelqu'une de ces âmes souhaite de discerner, à travers ces juvéniles et mystiques farandoles, l'auréole de Marguerite de Cortone, le Christ lui-même a voulu seconder cette recherche : il a dit à sa servante qu'elle aurait sa place « avec les

séraphins, parmi les vierges ardentes de charité ». Les vierges illustres de l'Eglise triomphante, Agnès de Rome et Lucie de Syracuse, Claire d'Assise et Rose de Viterbe, ont fait une place à l'ancienne pécheresse ; et les vierges de l'Eglise militante, désormais victorieuses de leurs susceptibilités, ont appris, au spectacle de Marguerite, devenue pour elles une patronne, le respect et l'amour des pécheresses. Et dans la vie posthume de Marguerite de Cortone, c'est là la suprême merveille.

E. — SAINT BERNARDIN DE SIENNE

Pendant près d'un quart de siècle, il répercuta, dans toutes les cités italiennes, les échos du « nom de Jésus », de ce nom devant qui tout doit fléchir, suivant les paroles de l'Apôtre. La première Renaissance commençait à poindre ; à l'école des humanistes et des artistes, les hommes du *Quattrocento* s'adonnaient à l'orgueil de vivre ; mais les humbles tablettes portant les lettres J H S, promenées sous leurs regards par Bernardin de Sienne, suffisaient à faire fléchir leur superbe, tout de suite repentante et mortifiée. Sur les lèvres de ce petit moine, le nom de Jésus resplendissait ; et puis, il circulait, autour de lui, sur les lèvres des foules; et ce nom devenait un manifeste, le manifeste d'une réforme morale et sociale.

L'Italie, grâce à saint Bernardin[1], connut une de ces heures, trop rares dans l'histoire, où l'on assiste aux progrès visibles du règne social de Jésus. Le grand

1. Voir le livre si pénétrant de M. THUREAU-DANGIN, *Saint Bernardin de Sienne* (Plon).

schisme venait de finir; on avait cherché, longuement, quel était le véritable vicaire de Dieu; et les saints, eux-mêmes, n'étaient point tombés d'accord. Les esprits étaient troublés; et les consciences séduites profitaient volontiers du trouble des esprits pour répudier l'austère importunité du christianisme. Au pays de France, Vincent Ferrier s'était levé pour remettre les âmes en ordre : c'était un homme terrible que ce Dominicain; il traînait les masses après lui, les captivait par ses miracles, les courbait sous le poids de ses menaces; et les menaces, comme les miracles, venaient de Dieu; il devait avoir, dans son aspect et dans son accent, quelques traits et quelques phrases de ces effrayants et sombres prophètes que le génie de Michel-Ange devait, un siècle plus tard, installer à la Sixtine pour les siècles des siècles. Prêché par saint Vincent Ferrier, le christianisme était apparu comme une loi de crainte. Bernardin de Sienne, fervent imitateur de l'illustre Dominicain, garda cependant l'autonomie de son âme et de son éloquence : il présenta le christianisme comme une loi d'amour.

Et les peuples, qui aiment à aimer, qui aiment à se sentir aimés, comprirent Bernardin de Sienne.

On vit alors des prodiges. Ce Franciscain s'en allait de ville en ville; dans chacune, il s'attaquait au mal dont les citoyens souffraient et que les citoyens, pourtant, n'avaient point la virilité de corriger. En Lombardie, les diverses factions, la guelfe et la gibeline, se haïssaient entre elles; le meurtre était à l'ordre du jour; les enfants et les femmes, qui semblent être ici-bas les dépositaires de la tendresse humaine, partageaient la férocité des pères et des maris. Bernardin survenait, il dénonçait la coupable folie de cette *parzialità;* il chantait un hymne à la paix, un hymne à l'amour, et les proscripteurs rappelaient les proscrits,

et les âmes réconciliées s'associaient en une commune liesse. A Venise, on n'avait pas le temps de se quereller pour des riens; le lucre, dans cette ville commerçante, était la pensée souveraine; on achetait, on vendait, on spéculait; on ne considérait point la terre comme une arène, mais comme un marché; et l'attrait des gros profits, trop souvent, effaçait des consciences les strictes lois de la morale chrétienne. Bernardin, encore, survenait : il dénonçait le crime de l'usure; il redisait aux commerçants la nécessité du scrupule; il ramenait avec lui Jésus dans le royaume de Mammon; il étalait aux uns la misère des autres; il maudissait ce genre d'opulence qui semble soustraire les privilégiés de la fortune au contact de la réalité humaine; et les Vénitiens, qui la veille n'aimaient que l'argent, le lendemain s'aimaient entre eux. Ailleurs, à Ferrare, c'est au luxe des femmes que Bernardin s'attaquait; à Bologne, c'était au jeu. Dans la chaire de l'Eglise, ou sur quelque estrade dressée dans un angle de place publique, le moine parlait des heures durant, et, parfois, à la fin de son sermon, des bûchers s'allumaient, des holocaustes commençaient. On appelait cela « l'embrasement des vanités » : les objets de luxe, les bibelots de toilette, les instruments de jeu, étaient amoncelés, pêle-mêle; et la fumée, s'élevant au ciel, paraissait rendre hommage à l'éloquence du prédicateur et au sincère bouleversement des cœurs. Peu d'hommes surent, comme celui-là, tenir les âmes en main; peu d'hommes surent, comme lui, emporter de vive force les positions qu'il attaquait de front.

Mais les auditeurs se sentaient fragiles; plus sincères sont les résipiscences, plus le pécheur d'hier, qui sera peut-être le pécheur de demain, redoute que la durée n'en soit précaire. Les cités qu'évangélisait et que convertissait saint Bernardin de Sienne prenaient, si l'on

ose ainsi dire, des garanties contre leurs propres rechutes, elles chargeaient leurs magistrats de sanctionner les leçons du prédicateur; et ce moine, absent d'une ville, continuait d'y régner... A Gênes, après son passage, les magistrats réglaient l'ajustement des femmes; ils fixaient la longueur des queues, la largeur des manches; et nul ne songeait à se plaindre de cette docilité naïve aux ordres du saint. A Orvieto, la municipalité constatait que, saint Bernardin ayant prohibé les blasphèmes, les jeux de hasard et l'usure, un décret s'imposait au sujet de ces divers délits, et le décret était rendu. Ainsi l'Etat intervenait, à la remorque du petit moine, pour prémunir les citoyens contre leurs propres faiblesses; le rôle qu'avait joué, deux siècles auparavant, la théocratie pontificale, était maintenant exercé par la prédication populaire; les droits de la morale chrétienne étaient saufs; ils trouvaient l'Etat pour tuteur et pour serviteur.

Les humanistes s'irritaient : ils criblèrent Bernardin de Sienne de leurs épigrammes. Son ascétisme et la rigueur de discipline qu'il renouvelait parmi les Franciscains en développant la stricte observance apparaissaient à ces libertins comme un affront personnel. Et puis, ces champions de la Renaissance païenne sentaient dans Bernardin de Sienne et les Franciscains ses confrères, les plus dangereux ennemis. La gaieté naturelle et la vibrante allégresse que ces moines avaient héritées de saint François étaient une arme d'excellent aloi. Leur sourire, leur bonne grâce, leur bonne humeur, étaient des arguments d'apologétique. On commençait à être las du clair obscur des cathédrales romanes ou gothiques; on aimait désormais la profusion de lumière : ces moines prêchaient en plein air. On commençait à préférer, à la maigreur ascétique des madones bysantines, l'éclatante carnation dont Florence orna plus tard

ses Vierges : ces moines acceptaient le réalisme de l'art, le mouvement, la vie. On commençait, enfin, sous l'impression des réminiscences païennes, à réagir éperdûment contre ce mépris de la matière, que certaines époques du moyen âge avaient volontiers exagéré; ces moines, sans faire aucune concession au paganisme ressuscité, sans se laisser aller, jamais, à cette sorte de luxure intellectuelle qui a produit le panthéisme, savaient goûter et comprendre tous les bruissements de la création, pour en dégager je ne sais quel hosannah à la gloire du nom de Jésus. Et la prédication chrétienne, sur les lèvres de saint Bernardin de Sienne, semblait fraîche comme au temps du Christ et libre comme au temps des Apôtres.

F. — Le bienheureux Bernardin de Feltre

Court de taille, humble de mise, on l'appelait partout « le petit moine ». Il n'avait rien d'imposant, lorsque, monté sur un baudet, ou perché tant bien que mal sur les épaules d'un Frère, il s'en allait, de bourgade en bourgade, porter la parole divine. Mais tel était l'ascendant de ses lèvres, qu'en sa présence les seigneurs eussent voulu effacer leurs abus, les femmes corriger l'éclat de leur luxe, et tous expier leurs péchés. Il était comme un pénitencier ambulant, toujours à la piste du vice et toujours dépositaire du remède. On ne l'allait pas chercher en son couvent, c'est lui-même qui cherchait les âmes; et les bornes du chemin lui servaient de chaires, lorsque les églises étaient trop étroites pour abriter ses auditoires. Il savait faire gronder dans le for intime des consciences, ces voix assoupies qui subsistent, chez les plus oublieux, comme un écho de la

rédemption : son apostolique indiscrétion n'admettait ni les ambages ni les obstacles; il encombrait les oreilles des pécheurs.

Vincent Ferrier, Bernardin de Sienne, avaient déjà, dans la première moitié du xve siècle, donné l'exemple de soulever les foules, et de les entraîner dans un tourbillon de repentir sous l'impulsion d'un élan d'amour. Ce qui distingue le bienheureux Bernardin de Feltre, leur successeur immédiat, c'est qu'à ses éloquentes improvisations, à ses vertus d'action sociale, il joignait un désir très tenace, très pratique, de multiplier en tous lieux les œuvres d'assistance et de charité, de les réglementer, d'en assumer les tracas et les soins.

Parmi les prédicateurs populaires qui guidèrent l'aurore du monde moderne, ce fut là son originalité, et cette originalité fut et demeure une leçon. On a dit de l'éloquence continue qu'elle ennuyait; de même pourrait-on dire de l'éloquence répétée, qu'elle diminue de valeur et d'influence, parce que, bon gré mal gré, à mesure qu'elle renouvelle certains effets et qu'elle en devient coutumière, quelque chose de sa sincérité disparaît. Il y a là un péril pour l'orateur sacré : ce qui était spontané est désormais appris; les mouvements réflexes de son âme d'apôtre deviennent, dans son discours, des épisodes prévus et concertés; les surprises foudroyantes de l'improvisation, qui bouleversaient les auditeurs, et dont lui-même, étonné, remerciait humblement Dieu, tombent au rang d'artifices de rhétorique; les jeux de l'expression, les prestiges du geste, semblent perdre en loyauté, à mesure qu'ils gagnent en perfection; et tel prédicateur d'élite qui, devant cent assistances diverses, annoncera la même parole avec une notoriété toujours croissante, regrettera pourtant les émotions intimes de son premier sermon. Ou bien, si cet orateur, chez qui l'habitude de l'éloquence est deve-

nue plutôt un rôle qu'une seconde nature, est sensible (et comment ne le serait-il point?) à l'exaltation de la maîtrise sur les consciences, alors l'orgueil, de ses capiteuses fumées, risque d'obscurcir et d'alourdir cette âme vibrante et parlante. L'âme d'un prédicateur sacré! Elle est comme un prisme à travers lequel pénètrent les rayons de la grâce divine; ils s'y réfractent, s'y diversifient, s'y nuancent à l'infini, suivant les besoins des cœurs; il y a là une sorte de miroir multiple derrière lequel les fidèles et les infidèles, chacun à son gré, entrevoient la splendeur du Verbe; mais il faut que le miroir soit pur, le prisme net; et c'est tant pis pour l'efficacité de la parole d'en haut si cette ivresse de parler, qui est peut-être la forme la plus raffinée de la joie de vivre, projette je ne sais quelles buées insidieuses, qui viennent offusquer cette netteté et troubler cette pureté.

Ce péril n'advint point au bienheureux Bernardin de Feltre. Sans cesse mêlé aux âpretés de la vie pratique, perpétuellement occupé de fondations et d'organisations, il échappait à l'emphase du triomphe oratoire par un contact laborieux et constant avec les innombrables difficultés qui accompagnent le maniement immédiat des hommes et qui semblent paralyser, trop souvent, tout effort tenté pour les grouper; il s'exposait, ainsi, à ces lenteurs de succès, à ces moitiés d'échecs, qui réveillent si rapidement, dans un cœur d'apôtre épanoui de ses victoires, le sentiment d'une certaine impuissance et l'urgent besoin d'un secours venu d'au-delà. En descendant à ces petits détails, on eût dit qu'il mettait volontairement des pierres d'achoppement sur la route large et plane de sa célébrité; mais qu'importait d'ailleurs, puisque le bien social était en jeu?

Et l'on vit ce moraliste de haute volée, par charité

pour ses frères, se consacrer, en dépit de certaines attaques, à la diffusion d'une institution dont un autre Franciscain, Barnabé de Terni, venait de concevoir le plan, l'institution des Monts-de-Piété. Ce mot fait peur, aujourd'hui ; il a des résonances douloureuses ; le Mont-de-Piété semble être le portique qui masque et facilite l'accès vers le gouffre de la misère. Au temps du bienheureux Bernardin de Feltre, un Mont-de-Piété était une sorte de confrérie, où de bons chrétiens, tout imbus de l'esprit franciscain, jaloux de défendre leurs frères et de se préserver eux-mêmes contre la vorace usure des Juifs, s'organisaient entre eux pour des prêts sur gages. La pensée d'aide fraternelle trouva dans cette tentative l'une de ses plus admirables expressions.

Rien de bureaucratique, rien de correctement implacable, dans le fonctionnement des Monts-de-Piété, tel qu'y présidait le bienheureux Bernardin de Feltre. La paix civique y trouvait son compte : les diverses factions comptaient quelques-uns de leurs membres parmi les directeurs du Mont-de-Piété, et beaucoup parmi les clients ; l'on s'apercevait, en s'entre-secourant, qu'on était fait pour s'aimer. Et puis il y avait là, sur le terrain économique, une sorte de revanche de la vieille idée de chrétienté : les chrétiens rassemblés faisaient front contre les tentatives d'exploitation auxquelles l'usurier juif les eût volontiers soumis ; les brèches qu'avaient faites les haines civiques dans la muraille de la société chrétienne étaient comme réparées par cette institution de mutuelle charité.

Vingt-deux villes d'Italie durent au bienheureux Bernardin de Feltre la prospérité de leurs Monts-de-Piété. Au grand jour de la place publique, le bienheureux parlait ; la foule, sous ses regards, édifiait ce qu'il appelait un « château du diable » : elle y entassait,

tantôt des mannequins, image des discordes municipales, tantôt de coupables bibelots, objets de luxe, instruments de péché ; et tout cela brûlait. Adieu le château du diable ! Adieu le diable ! Le terrain était déblayé. Et sur les cendres de l'égoïsme et de l'esprit de haine, on concertait la création d'un Mont-de-Piété. Lorsque mourut, à l'âge de cinquante-cinq ans, en 1494, le bienheureux Bernardin de Feltre, la fumée de ces holocaustes — les plus chers que Dieu connaisse — souleva doucement vers le ciel son âme féconde, organisatrice par excellence de la pensée franciscaine d'amour [1].

G. — Sainte Françoise Romaine

Dieu fut cruel pour lui-même sur le Calvaire. Ainsi semble-t-il cruel, au travers des âges, pour les âmes qu'il associe, à titre de collaboratrices actives, à son œuvre de rédemption ; et Françoise Romaine fut une sainte parce qu'elle accepta ces apparentes cruautés. Il est des créatures éprises de la souffrance : elles la veulent, la cherchent, la créent. Françoise Romaine fut de celles-là, mais en même temps elle les dépassa. Car la plus pénible souffrance n'est pas celle qu'on savoure volontairement, mais celle dont à l'improviste on est abreuvé, et non pas celle dont on est en quelque

1. Il faut lire, sur l'apostolat du bienheureux Bernardin de Feltre, et sur le milieu historique où cet apostolat se déroula, l'élégant volume de M. Flornoy (Paris, Lecoffre). On y verra racontée, avec autant de précision que de grâce, cette vie de prédicateur populaire, dont nous avons ci-dessus essayé de donner une brève idée à l'occasion d'un autre Bernardin, celui de Sienne.

mesure l'auteur, mais celle dont on est, tout simplement, la victime : se laisser souffrir est plus dur que de se faire souffrir. Epouse, mère, veuve, fondatrice d'ordre, Françoise se laissa toujours souffrir : avant même qu'elle n'instituât les Oblates, elle était elle-même une « oblate », une victime priante, s'offrant perpétuellement aux rigueurs de Dieu. En lisant le beau livre de Mme de Rambuteau[1], il semble qu'on suive une voie douloureuse; c'est comme une montée de Calvaire; mais cette montée devient plus douce à mesure qu'on approche du terme, et la cime de ce Calvaire paraît baignée dans des nuages d'extase.

Sainte Françoise Romaine n'aimait aucune des joies du monde : de bonne heure, elle eût rêvé d'une vie spéciale. Mais il fallut qu'elle les acceptât, qu'elle les endurât de bonne volonté, pour qu'ensuite elle pût les perdre, et, de bon cœur encore, se résigner à leur perte ; elle n'était qu'un jouet aux mains de plus puissant qu'elle. Elle n'eut pas le droit de connaître longtemps le mystique orgueil d'être vierge; et cahotée de surprise en surprise, entre l'imprévu du mariage et l'imprévu du veuvage, elle ne se plaignit jamais. Elle vit son mari blessé, exilé; elle dut apporter un de ses fils comme otage pour sauver la vie de son beau-frère et ne recouvra cet enfant que par miracle; elle perdit un autre fils, Evangelista, qu'elle aimait beaucoup, et puis une fille, Agnès ; et jusque dans le rôle de belle-mère, la malheureuse sainte eut de graves ennuis. Ainsi l'exigeaient le salut de Rome et de la chrétienté ; l'existence de Françoise fut une rançon.

1. *Sainte Françoise Romaine* (Paris Lecoffre, 1899). L'importance qu'eut, dans la vie de Françoise, son voyage à Assise et les liens qui semblent l'avoir unie au Tiers-Ordre, semblent nous autoriser à ranger cette physionomie parmi les « figurines Franciscaines ».



C'était au début du xv[e] siècle : la décadence féodale allait s'accentuant ; le patriciat romain méconnaissait les services sociaux qu'il avait à rendre. Patricienne de race et de sentiments, Françoise prit sur elle, et sur elle toute seule, le fardeau de ces services négligés : elle donnait à sa caste, ainsi, la leçon du devoir social. Parmi les coteries et les cabales qui se disputaient la ville éternelle, parmi les conflits sanguinaires où l'on voyait les puissants se déposer mutuellement de leurs sièges, l'exemple de Françoise rappelait ces puissants à leur véritable mission. Secourable à toutes les misères, prodigue aux pauvres, courageuse en face de la peste, consolatrice des détresses morales et miraculeusement victorieuse de la disette matérielle, Françoise se comportait toujours en simple usufruitière de ses richesses ; et réservant la grâce de son sourire à ceux dont elle ne pouvait attendre aucunes flatteries, ne voulant s'en servir que pour illuminer d'un rayon d'espoir les infortunes qu'elle avait pour clientes, elle se comportait en simple usufruitière de sa beauté.

Mais, en même temps que déclinait le patriciat de Rome, l'Eglise de Rome souffrait ; et la beauté de Françoise Romaine se nuageait d'une inquiète gravité. L'Eglise avait été ravagée par le grand schisme ; longtemps on avait cherché le vrai pape, sans réussir à le discerner. Deux concurrents, trois même quelquefois, avaient ensemble porté la tiare ; et tous les deux, tous les trois ensemble, avaient réclamé du monde chrétien qu'il authentiquât leur dignité. Le monde chrétien avait couru le risque, en discutant ces papes, de saper les fondements mêmes de l'institution pontificale : les conciles avaient eu des audaces nouvelles, et sous cet assaut, les bases de l'Eglise avaient paru chanceler. Françoise, devenue veuve, et ruinée par surcroît, et les Oblates groupées autour d'elle, intervinrent, sous

le pontificat réparateur d'Eugène IV, pour apporter un remède à ces désastres ; et leur intervention fut décisive.

Elles pâtirent, elles prièrent : ce fut tout, mais ce fut suffisant. Vous chercheriez en vain, dans leur histoire, cette incessante activité, d'un caractère à la fois surnaturel et politique, par laquelle sainte Catherine de Sienne, moins d'un demi-siècle avant, avait mis fin à la captivité d'Avignon : Jésus varie ses exigences, il diversifie la part de collaboration qu'il requiert de ses élus. Pour imposer un terme au grand schisme et pour rasseoir dans Rome la puissance papale ébranlée, il n'avait pas besoin de coopératrices remuantes et frémissantes, telles qu'avait été la femme d'Etat dont Sienne se glorifie ; il lui fallait seulement des hosties ; Françoise et ses Oblates à Rome, comme Lidwine dans le Nord, furent ces hosties, et leur sacrifice fut tenu pour agréable.

Au jour le jour, Françoise en recevait la réconfortante assurance, grâce à la présence, auprès d'elle, d'un mystérieux archange qui, le lendemain même de la mort de son cher petit Evangelista, était survenu comme consolateur et ne quitta plus la terre qu'avec Françoise elle-même. Et Françoise relatait à son confesseur, qui nous les a redits après elle, les mystiques voyages que, sous la conduite de l'archange, elle accomplissait dans le monde de l'au-delà. Je ne sais si jamais extatique fut plus importune à l'endroit du ciel ; mais l'archange le permettait, et puis, aussi, l Enfant Jésus, qui parfois venait à sa rencontre. A certaines heures, cependant, les saints de l'Eglise triomphante trouvaient tellement indiscrète cette sainte de l'Eglise militante, qu'ils opposaient comme une barrière entre elle et la Divinité ; et des dialogues s'engageaient, familiers parfois, grandioses toujours, entre l'auguste intruse et les augustes

élus. C'était saint Paul qui la voulait repousser ; et la sainte lui ripostait par ses propres paroles : « Qui me séparera du Seigneur ? » Saint Pierre alors d'insister ; et Françoise lui rappelait que sur le Thabor il s'était trouvé très bien. Elisée la voulait renvoyer à son confesseur, de peur qu'elle ne le fît trop attendre ; et Françoise répondait : « Maintenant que j'ai trouvé le maître, je ne veux pas retourner au disciple. » Mais Marie-Madeleine, toujours ardente d'amour, comprenait Françoise et lui conseillait de tenir bon ; et Jésus, en venant au-devant de sa servante, la justifiait et justifiait Marie-Madeleine. C'est à la suite de pareils élans que sainte Françoise Romaine observait là-haut la célébration de tous les grands anniversaires de la vie du Christ ; elle revivait, au ciel, les fêtes de l'Eglise terrestre. Elle y resta, au terme d'une de ses extases, le 9 mars 1440 : lorsqu'on constata la transition, ce fut grande joie au ciel, grand deuil à Rome ; et de part et d'autre, chaque année, en mars, on commémore l'événement.

H. — LA BIENHEUREUSE JEANNE DE FRANCE

On a vu des filles de rois porter envie aux bergères, qui peuvent disposer de leur cœur sans consulter la politique, et qui, n'ayant ni terres ni sujets, s'appartiennent du moins à elles-mêmes. Parmi l'émouvant cortège des souveraines ou des dauphines pour qui l'obligation d'être malheureuses fut comme une suite de leur droit de naissance, Jeanne de France, fille du roi Louis XI, se détache en un tragique relief[1]. Elle fut

1. Voir *Jeanne de France*, par Mme la comtesse DE FLAVIGNY (Paris, Lecoffre). Mme de Flavigny a écrit des œuvres plus éru-

mariée par politique et répudiée par politique; on joua d'elle comme d'un instrument, au gré des calculs humains et des nécessités gouvernementales; on approcha de ses pieds le marchepied du trône, et puis on le déroba; et je ne sais s'il est dans l'histoire une seule existence féminine sur laquelle on se soit arrogé une pareille usurpation.

Dieu lui-même semblait avoir désigné Jeanne à la disgrâce : elle était laide, mal bâtie, mal tournée; elle faisait peine à voir, à moins qu'elle ne fît honte; on avait hâte de l'écarter, de l'oublier. Le roi son père, qui gérait son royaume en marchand peu scrupuleux, s'était pressé, lorsqu'elle n'avait encore que quatre jours, de la fiancer au duc d'Orléans; et puis il l'avait expédiée dans un château du Berri, afin qu'à la cour on ignorât les malechances de ce pauvre petit corps et que le jeune duc d'Orléans acceptât avec quelque sérénité l'augure de ce mariage forcé. Jeanne revint du Berri, aussi vilaine qu'elle y était partie : « Je ne la croyais point telle », s'exclama son père en la revoyant. « Ah! Notre-Dame! faut-il que mon fils ait cette femme aussi difforme! » soupira la future belle-mère. « Qu'on ne m'en parle pas! je voudrais être mort », murmura le duc d'Orléans, principal intéressé. Tels furent les échos qui firent escorte à Jeanne de France lorsque, cessant d'être berrichonne, elle fit sa rentrée dans le monde. Et Louis XI, par un raffinement inattendu, mais peut-être nécessaire, d'habileté commerciale, ajouta cent mille francs à la dot; et bon gré mal gré le mariage eut lieu. Le jeune duc d'Orléans, sans ambages ni retard, pria l'infortunée créature de reprendre la route du Berri.

dites et d'un plus original profit pour l'histoire générale; elle n'en a fait aucune, peut-être, de plus intimement religieuse, et de plus instructive, pour l'histoire des âmes.



Le mariage dura vingt-deux ans. « Si Monseigneur d'Orléans ne va pas voir sa femme, grondait Louis XI, je le ferai jeter dans la rivière. » Et Monseigneur d'Orléans, sous le coup de la menace, accourait en Berri. « Il ne fait compte de moi », disait Jeanne, et elle n'avait que trop raison.

« Pour que Mme Jeanne fût morte, s'écriait-il en un jour de générosité, je donnerais bien dix mille livres. » Un de ses écuyers, chevauchant à ses côtés, lui annonçait qu'il allait convoler en justes noces : « Plût au ciel, répondait le galant seigneur, que vous eussiez épousé Mme Jeanne, et moi celle dont vous parlez ! » Et pour que Mme Jeanne passât trois ans de suite en quelque intimité, il fallut que l'époux fût en prison : pleurant dans la grosse tour de Bourges sa révolte contre Charles VIII, il vit arriver Mme Jeanne, compagne volontaire de sa geôle. Après sa captivité comme avant, il ne songeait qu'à répudier Mme Jeanne; après, même, il y songeait plus qu'avant; car, décidément, cette femme était fort laide. Il devint roi, sous le nom de Louis XII; et le roi poursuivit, à l'endroit de la nouvelle reine, les injures du duc d'Orléans. Il se fit couronner sans elle, entra à Paris sans elle; il requit l'annulation du mariage, insulta la pudeur de Mme Jeanne, contesta qu'elle pût aspirer au bonheur de le rendre père. Le tribunal d'annulation lui donna gain de cause : Louis XII, aussitôt, réduisit la reine de France à n'être qu'une duchesse de Berri, et s'en fut chercher épouse ailleurs. Au fond de cet abîme de mépris et d'iniquités, Jeanne de France, fille, femme et sœur de rois, expiait sa difformité. Et la rare élite d'âmes généreuses qui s'apitoient sur les grandeurs déchues, se demandaient pourquoi le Très-Haut avait fourvoyé Jeanne sur cette terre; et le récit de ses effrayantes infortunes, sourdement murmuré sur les lèvres de ceux qui auraient dû

être ses sujets, expirait, plus sourdement encore, en un demi-réquisitoire contre la Providence.

Mais la Providence n'avait déclassé Jeanne de France et ne l'avait expulsée de son trône et presque de son sexe, que pour en faire une sainte. Incompréhensible à tout autre, la destinée de Jeanne s'éclairait pour elle-même. Enfant chétive et rabougrie, elle avait un jour, à l'âge de cinq ans, dans le morne château de Sologne où le roi son père l'avait confinée, entendu la voix de la Vierge; et la Vierge avait dit : « Tu fonderas un jour une religion en mon honneur. » Servante de Dieu, Jeanne de France avait attendu l'occasion; elle avait fait tout son devoir d'épouse, et bu tout son calice de paria; et la mystérieuse « Annonciation » dont elle avait été l'objet l'avait, au cours de son existence, incessamment soutenue. Louis XII fut l'agent involontaire des desseins d'en haut; et dès le lendemain du brutal coup d'Etat par lequel il libérait Jeanne en la flétrissant à demi, la servante du Seigneur, renouant avec Marie le dialogue de sa prime enfance, put dire ce qu'autrefois la Vierge avait dit à son Maître : « Qu'il soit fait selon votre parole. »

L'Ordre de Saint-François était là depuis deux siècles et demi, il guettait toutes les détresses pour les faire s'épanouir en gloires. Jeanne, à plusieurs reprises, avait trouvé parmi les Franciscains d'Amboise de réconfortants interprètes de ses souffrances; c'est à l'un d'eux, venu près d'elle à Bourges, qu'elle raconta que l'heure était venue. Elle rompit avec ce silence où s'étaient complu ses méditations et ses misères, et groupant autour d'elle les jeunes filles qu'attirait son malheur, elle commença de leur expliquer « les dix plaisirs de Marie ». Elle désignait, sous ce mot d'une délicatesse riante, dix vertus de la Vierge, dont elle avait relevé la trace dans les rares textes de l'Evan-

gile qui s'occupent de Marie. Et l'on comprit, alors, que Jeanne de France, durant son long martyre, avait adouci la dureté des jours et des nuits en soulevant, avec un amour incessant, le voile discrètement opaque dont la Vierge Mère semblait avoir voulu se revêtir pour collaborer au salut des hommes. L'ordre de l Annonciade se fonda, pour l'étude des vertus de Marie, pour leur culte, pour leur imitation.

Le roi Louis XII ne tarda pas à connaître la fécondité spirituelle de l'épouse répudiée ; et le pape Alexandre VI Borgia, chargé, comme vicaire du Christ, d'approuver les statuts de l'Annonciade, éprouva peut-être, en bénissant ces mystères de pureté, l'un de ces tressaillements de conscience qui semblent arracher à la langue humaine, même paralysée par l'impénitence, un premier bégaiement de repentir. Autour de la supérieure de l'ordre nouveau, bien des larmes coulaient : princesses disgraciées, répudiées ou repentantes, venaient épier le sourire de Jeanne de France, et chérissaient en elle cette intelligence de la souffrance humaine et ce don de consolation, qui récompensent la muette et laborieuse expérience de certaines oppressions et de certains écrasements. Jeanne de France, après peu d'années, quitta sa clientèle de douleurs et sa famille de religieuses : elle obtint de Dieu la couronne qu'elle n'avait pu partager avec Louis XII ; et, depuis quatre siècles, l'Annonciade rend à sa fondatrice le tribut d'hommage et d'amour que ses proches lui refusèrent — encore qu'elle fût reine et parce qu'elle était laide.

Il est des âmes, ici-bas, qui ne veulent avoir de fenêtres ouvertes que sur le ciel ; et ne voyant dans les autres êtres que des guides assurés ou des auxiliaires éventuels pour l'établissement du règne de Dieu, elles souhaiteraient, à leur tour, n'apparaître aux regards humains que comme étant situées, si l'on ose ainsi

dire, sur l'horizon du plan divin. Et lorsque Dieu leur a fait l'aumône, parfois onéreuse, de la beauté, elles ont lieu de craindre que les regards ne soient distraits... Le pitoyable avorton que fut Jeanne de France semble provoquer, alors, leurs jalousies et leurs prières. « Tôt ou tard on ne jouit que des âmes », disait un jour Lacordaire. Jeanne de France eut la sainte fortune, dès le berceau, de sentir cruellement que, si parfois l'œil des hommes venait affronter son isolement, on ne pouvait jouir que de son âme.

III

LE ROLE D'UN PENSEUR CHRÉTIEN : LÉON OLLÉ-LAPRUNE

« L'histoire d'une âme » : c'est ainsi qu'en 1878, M. Alfred Mézières, en Sorbonne, définissait le livre de M. Ollé-Laprune, *la Certitude morale*, présenté comme thèse de doctorat. La définition était exacte et profonde : nous l'appliquerions volontiers à l'œuvre philosophique tout entière de M. Ollé-Laprune ; et nous croyons qu'on ne saurait mieux marquer l'originalité de cette œuvre qu'en répétant et en commentant ces simples mots : « L'histoire d'une âme ». Ce n'est pas que M. Ollé-Laprune aimât à se raconter lui-même et qu'il se complût dans cette affectation d'autobiographie où se sont attardés, à la suite de Rousseau et des romantiques, un certain nombre d'écrivains de notre siècle : son tact et sa simplicité auraient suffi à lui interdire un pareil emploi de sa plume et de sa pensée. Mais surtout, à ses yeux, sa pensée n'était intéressante et sa plume n'était efficace que dans la mesure où elles se rattachaient à une tradition, où elles prêtaient leur appui à une doctrine antérieure et supérieure à elles-mêmes, et où elles fortifiaient enfin un lien préexistant entre son âme et l'innombrable foule des autres âmes. Et c'est dans un tout autre sens, singulièrement plus

élevé, que la philosophie de M. Ollé-Laprune, depuis l'année 1862, date de ses premiers cours, jusqu'en février 1898, date de sa dernière leçon à l'Ecole normale supérieure, a mérité de s'appeler l'« histoire d'une âme ».

I

Il y a des philosophes dont la pensée et la vie demeurent perpétuellement comme dissociées l'une de l'autre : leur cerveau est une façon de boudoir, meublé d'idées toutes spéculatives, parfois décoré de paradoxes, ou, si l'on veut encore, une tour d'ivoire qui les isole, non pas seulement de leurs semblables, mais, si l'on ose ainsi dire, d'eux-mêmes ; ce qu'ils pensent n'a aucune influence sur ce qu'ils font, et inversement ils s'amusent de cette illusion que la conduite de leur vie ne détermine en aucune mesure la conduite de leur esprit. Une seconde catégorie, à laquelle le respect s'attache de préférence, comprend les penseurs qui, dès qu'ils sont en possession de leurs systèmes, courbent leur vie sous cette maîtrise qu'ils se sont personnellement créée : leur façon de vivre, fût-ce au prix de mortifications pénibles, devient le corollaire de leur façon de penser ; ainsi se constitue l'unité de leur être, et de ceux-là l'on dit, sur leur tombe, qu'ils ont agi et qu'ils sont morts en philosophes : c'est un éloge qui leur suffit, et longtemps on n'en a pas rêvé de plus beau. L'effort philosophique, ainsi compris, consistait à faire en soi table rase, à éconduire, provisoirement ou définitivement, l'ensemble des traditions, des croyances et des senti-

ments, légués par les années d'enfance; on consignait tout cela à la porte de l'intelligence, on voulait faire abstraction de la complexité de l'être humain, ne se servir que de la pensée pure; et l'idéal eût été de cesser de vivre au moment où l'on commençait de spéculer, de ne rentrer, en un mot, dans l'existence qu'après s'être composé un « système d'idées pures ». On se mutilait volontairement pour arriver au vrai, et l'on appelait cela faire preuve d'une pensée libre. Du *Discours de la Méthode* à l'avènement du positivisme, ce programme fut celui de la plupart des philosophes, Maine de Biran excepté. Mettre une cloison étanche entre l'intelligence et le reste de l'être semblait une maxime irrévocable. La spéculation philosophique, ainsi conçue, était comme un congé donné à l'âme, et si nous répétons à présent que l'œuvre de M. Ollé-Laprune fut l'histoire de son âme, nous en apprécierons tout de suite la primesautière nouveauté.

Les serviles héritiers du cartésianisme s'imaginaient que la « liberté de la pensée », comme ils disaient, était une garantie de sa véracité. C'est ce qu'il n'est plus permis de prétendre depuis trente ans; et ce résultat, qui est d'un prix insigne, est dû au travail de deux doctrines : la philosophie déterministe, dans laquelle les courants spinoziste, hégélien, positiviste, étaient comme unifiés par l'esprit de M. Taine, et la philosophie chrétienne, telle que la personnifia M. Ollé-Laprune. Par quelle mystérieuse convergence deux écoles aussi distinctes se sont-elles, en fait, prêté renfort? Leurs buts étaient inverses, et voici que le résultat de leur labeur semble commun. Oublions un instant l'éclat des tumultueuses polémiques auxquelles donna lieu l'*Histoire de la littérature anglaise;* à quelque hauteur qu'on maintienne, à l'encontre de M. Taine, la réalité de l'autonomie intellectuelle et de la liberté

morale, il n'en reste pas moins définitivement établi que les influences de la race, du milieu et du moment, pèsent d'un certain poids sur le composé humain, — et d'un poids qu'il est possible de contre-balancer, même victorieusement, mais non point de supprimer. On ne peut pas, lorsqu'on pense, cesser absolument d'être l'homme de sa race, de son milieu et de son époque; on ne peut pas faire que cette intelligence si fière d'elle-même ne soit pas en quelque mesure influencée, — je ne vais point jusqu'à dire déterminée, — par les impulsions ambiantes, par l'impulsion du passé, qui est la tradition, par l'impulsion du présent, qui est la société; la pensée qui croit être libre a des racines et des habitudes dont elle ne saurait se détacher; l'homme, être vivant, ne peut avoir qu'une pensée vivante, et quoi qu'il veuille, quoi qu'il fasse, sa pensée est un aspect, ou tout au moins un fragment de sa vie. « Je porte ma pensée avec moi », disait le philosophe antique, appauvri par un brusque coup de la fortune. Inversement, on se porte soi-même avec sa pensée, et tout soi-même, tel que l'on est, intégralement. Par cela même qu'il a eu des ancêtres et qu'il a des contemporains, par cela même qu'il est l'héritier d'une lignée et le membre d'un corps social, le philosophe ne peut point faire de son intelligence un désert. Robinson Crusoé vécut isolé du commerce des hommes; mais en Robinson Crusoé lui-même l'esprit n'a pu vivre isolé du commerce de tout l'être humain; et c'est se tromper ou se mentir à soi-même que de se targuer, en un certain sens, d'avoir l'esprit « libre ». Le positivisme, en établissant cette vérité, a détruit la théorie cartésienne de la table rase, mère de l'individualisme intellectuel, et responsable de tous les ravages que cet individualisme a produits.

Trois ans seulement après l'*Histoire de la littérature*

anglaise, M. Ollé-Laprune, fraîchement sorti de l'École normale, et certainement étranger à l'influence alors si discutée de M. Taine, déposait à l'Académie des sciences morales et politiques un Mémoire considérable sur la philosophie de Malebranche, qui était déjà, comme on le rappela dans cette assemblée, le lendemain même de sa mort, « une œuvre de premier ordre[1] » ; et jugeant sans doute que sa conscience de penseur catholique lui faisait un devoir de prendre personnellement position entre le rationalisme cartésien des éclectiques et la philosophie chrétienne de Malebranche, M. Ollé-Laprune écrivait :

La philosophie est essentiellement un examen et un effort ; un examen des idées qu'on a dans l'esprit, un effort pour voir clair. Examiner n'est pas douter, quoi qu'on en dise. Parce que j'aurai eu le bonheur de n'avoir jamais mon esprit et mon cœur vides de Dieu, faudra-t-il pour cela, malgré la sincérité, la liberté et la hardiesse même de mes spéculations, me refuser le nom de philosophe ? J'avoue que je ne comprends pas cette nécessité d'être tourmenté par le doute ou de faire froidement table rase dans l'intelligence pour philosopher... Il ne s'agit pas, dans l'examen philosophique, d'isoler l'intelligence en elle-même ; il ne s'agit pas de faire le vide autour d'elle... Si l'on a la foi chrétienne dans le cœur, ne serait-ce pas une chose par trop étrange qu'il fallût, pour pratiquer dans sa rigueur la méthode philosophique, rejeter cette intime certitude, éteindre ces lumières, se priver de ces secours ? Non, encore une fois, la philosophie n'est pas à ce prix[2].

Ainsi, dès son premier écrit, M. Ollé-Laprune philosophe ne voulait pas s'isoler de M. Ollé-Laprune

1. Discours de M. Arthur Desjardins, président de l'Académie des sciences morales et politiques, à la séance du 19 février 1898.
2. *La Philosophie de Malebranche*, II, pp. 249-252.



chrétien; il voulait « aller au vrai avec son âme tout entière[1] » ! Ses œuvres successives furent l'expression constante de ce dessein ; tandis qu'elles se répandaient, certains résultats de la philosophie positiviste commençaient d'obtenir une créance unanime ; et les deux écoles, demeurées si lointaines, voire même si divergentes, ont fini par s'entr'aider. Que si l'on accusait, aujourd'hui, la philosophie de M. Ollé-Laprune de n'être point une philosophie parce qu'elle est volontairement et systématiquement chrétienne, et de porter atteinte à la liberté de la pensée parce qu'elle se refuse à ignorer la foi, ne serait-on pas en droit de répondre, en s'appuyant sur M. Taine : Pauvre pensée libre, avant de réclamer une fausse liberté, mesure donc ta vraie liberté ; et s'il est vrai, comme te l'apprend la science, cette science dont tu fais si grand cas, s'il est vrai, dis-je, que tu sois conditionnée dans une certaine mesure par le passé qui pèse sur toi, par le présent qui t'entoure, par tes propres habitudes, par le fait même que tu es la pensée d'un être vivant, n'est-il pas plaisant de refuser à la foi chrétienne seule le droit de te conditionner ou de te guider ?

M. Ollé-Laprune ne se séparait point en quelque sorte de lui-même pour philosopher; il philosophait avec tout lui-même; ayant au fond de lui la foi chré-

1. « Alors que les métaphysiciens, disait récemment M. Boutroux, font profession de ne chercher qu'avec la raison, et se défient du sentiment et du mysticisme, Pascal veut, au contraire, que l'homme cherche avec toutes ses facultés, avec le cœur comme avec la raison : ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, selon le beau mot de Platon si heureusement pris pour devise par M. Ollé-Laprune. » (E. Boutroux, Cours sur *la Doctrine de Pascal*, *l'Apologie de la Religion chrétienne*, *Revue des cours et conférences* du 26 mai 1898, pp. 488-489.) Ce fut une des joies de M. Ollé-Laprune, aux derniers temps de sa vie, de voir la jeune revue catholique *Le Sillon* emprunter cette maxime et en faire sa devise.

tienne, qui touche victorieusement aux plus grands problèmes, il estimait qu'une simple raison de probité le contraignait à ne point reléguer la foi chrétienne lorsqu'il philosophait. Il avait une trop haute idée de la philosophie pour la considérer comme une simple construction de la pensée individuelle; rêvant de trouver en elle la directrice de la vie et l'unificatrice des âmes, il y voulait consacrer tout ce qu'il avait d'intuitions, tout ce qu'il avait d'énergies, tout ce qu'il avait de ressources. Se sevrer volontairement des intuitions, des énergies et des ressources que procure la foi chrétienne, lui faisait l'effet, sans doute, d'un manque de respect envers la foi, mais surtout d'un manque de respect envers la spéculation philosophique : — aussi se refusait-il à bifurquer son être moral et à élever en lui une barrière factice entre le penseur et le croyant. Dépassant ainsi les philosophes qui font de leur vie le corollaire de leur philosophie, M. Ollé-Laprune, lui, voulait que sa philosophie fût l'épanouissement de toute son âme, le corollaire de toute sa vie de chrétien baptisé et de catholique pratiquant. Estimant sa foi, il était impossible qu'il n'y sentît point une vraie richesse; aimant la philosophie, il était impossible qu'il négligeât de l'enrichir à l'aide de sa foi. Depuis son premier ouvrage où il honorait, chez Malebranche, un effort auguste vers les cimes de la pensée chrétienne, jusqu'aux admirables pages dans lesquelles il reproche à Jouffroy de s'être appauvri, durant une nuit trop fameuse, par un acte de prétendue émancipation intellectuelle, jamais M. Ollé-Laprune ne varia, ni n'hésita; jamais il n'accepta que, pour philosopher, on battît en retraite loin de son âme, mais il demandait, tout au contraire, qu'on fît retraite en son âme. Même comme historien de la philosophie, il appliquait cette maxime : « En devenant

grec, écrit-il en tête de son livre sur la *Morale d'Aristote*, l'auteur de cette étude n'a point cessé d'être moderne et d'être chrétien. Comment le philosophe pourrait-il, dans une étude historique, faire abstraction de son esprit propre et de ses doctrines[1] ? » Et M. Ollé-Laprune, par cette audace de sincérité, par ce déploiement systématique de son *moi*, sut créer une philosophie tout à la fois nouvelle et commune, — nouvelle, au bon sens du mot[2], parce qu'elle se dégageait d'une méthode fâcheuse ; commune, au grand sens du mot, au sens que Bossuet eût aimé, parce que, loin de viser au paradoxe, elle faisait fructifier le patrimoine collectif de l'humanité chrétienne.

1. De même, au terme de sa vie, dans son étude sur Vacherot, M. Ollé-Laprune examinait, avec une grande finesse, les convergences entre les aspirations de Vacherot et le dogme chrétien ; et cette préoccupation ne paralysait en rien « cet élan de sa générosité sympathique » qu'admire M. Léon Brunschvicg dans le petit livre sur Vacherot. (*Revue de métaphysique et de morale*, supplément, septembre 1898, p. 5.)

2. « M. Ollé-Laprune alliait en lui la foi chrétienne la plus profonde et la spéculation métaphysique la plus désintéressée. C'est cette alliance, qui caractérise son œuvre et son influence et donne à sa physionomie son originalité. » (Doumic. *Journal des Débats*, 15 février 1898.)

II

C'est par l'effet d'une décision chrétienne que M. Ollé-Laprune avait résolu de se consacrer à la philosophie. En 1858, à l'âge de dix-neuf ans, il était entré à l'École normale le premier de sa promotion ; il en sortit, en 1861, premier agrégé des lettres. Les études purement littéraires lui pouvaient sembler fécondes en promesses. Nisard, juge redouté de ceux qui n'étaient point dignes de l'aimer, goûtait chez ce jeune homme une finesse et une précision d'esprit toutes classiques ; et grâce à sa connaissance approfondie du grec, il semblait que M. Ollé-Laprune pût prolonger sans déchoir la longue lignée de ces humanistes universitaires, amoureux de l'antiquité, respectueux du christianisme, et qui peut-être appréciaient davantage le maintien du bon goût que le progrès de la pensée. De lui-même, à la suite de beaucoup de perplexités dont M. Maurice Blondel nous a donné l'attachant récit[1], il abdiqua cette espérance d'humaniste ; au risque de s'engager dans une voie difficile, il se fit délibérément le courtisan d'une disgrâce. La philosophie était disgraciée : M. Ollé-Laprune lui fit hommage de son talent.

1. Blondel, *Léon Ollé-Laprune* (Paris, Dumoulin, 1899), p. 5 et suiv.

Il avait eu pour maître de conférences de philosophie, à l'Ecole normale, Edme Caro : c'était un enseignement éloquent, classique par la doctrine, mais original par l'exposition ; c'était, pour l'époque, un enseignement audacieux, qui abordait des « problèmes » au lieu de se traîner dans l'étude des questions de méthode et des procédés de la logique[1]. Ni l'éloquence ni l'audace n'étaient faites pour déplaire à M. Ollé-Laprune ; et, dans le *Livre du Centenaire de l'École normale*, il nous rapporte lui-même quelle fut, sur sa pensée, l'influence fascinatrice de Caro. « Je serai philosophe », lui dit-il un jour, à la sortie d'une de ses conférences. Cette résolution ressemblait à un élan d'enthousiasme ; elle pouvait être d'autant plus fugitive qu'elle était plus flatteuse pour le maître qui l'inspirait... Caro continua son enseignement, et la résolution ne changea point. Mais chaque jour elle se faisait plus réfléchie, plus consciente d'elle-même ; et l'œuvre commencée par Caro était achevée par la lecture de Gratry.

Il est peu de livres plus curieux que le petit ouvrage de Gratry qui s'intitule : *Les Sources ;* on dirait un défi volontaire à notre siècle affairé, où les nécessités du *struggle for life* et la gymnastique des pédagogies nouvelles abrègent, pour tous les jeunes gens, la période de la préparation et précipitent, pour beaucoup d'entre eux, l'heure de la production. Gratry s'adresse à des hommes qui ont le loisir de penser, à des esprits qui ont le temps de se mûrir ; il leur offre une sorte de *Discours de la Méthode*, et leur promet, s'ils veulent bien entendre ses leçons, que leur pensée sera forte, que leur âme sera unifiée, qu'ils seront proches de Dieu,

1. Voir, dans le beau livre de M. Victor Giraud : *Essai sur Taine, son œuvre et son influence* (Fribourg, 1901), les extraits d'un curieux article de M. Lachelier sur l'*Idée de Dieu* de Caro, et sur les *Philosophes classiques* de Taine.

et que Dieu sera en eux. Contre l'orgueil de la fécondité littéraire, il n'est pas de meilleur remède que cette lecture : c'est une des rares œuvres du dix-neuvième siècle qui nous apprennent la connaissance de nous-mêmes. Gratry nous remet à l'école : il nous montre que nous ne savons rien ou presque rien ; il aiguise les susceptibilités de notre conscience à l'endroit de notre activité intellectuelle ; et, constamment, lorsque nous le lisons, nous devons nous interroger avec anxiété sur les titres que nous avons à émettre une pensée ou à tracer une ligne qui laisseront une empreinte dans les âmes des auditeurs ou des lecteurs. Il enseigne le scrupule des lèvres et le scrupule de la plume : jamais époque n'en fut plus éloignée que la nôtre, et Gratry est un bienfaiteur, précisément parce que certains de ses chapitres semblent d'un autre âge.

M. Ollé-Laprune était professeur de philosophie à Nice, en 1862, lorsqu'un jour (c'était le 27 juin), par l'un de ces actes délibérés qui font époque dans une existence, il décida de s'assujettir aux vastes et complexes programmes d'études si minutieusement tracés par Gratry. L'un des carnets où il consignait, chaque soir, les événements du jour et les obligations morales dont il se sentait enchaîné pour le lendemain, nous donne le récit de cette virile résolution :

Entre cinq et sept heures du soir, écrit-il, il s'est accompli quelque chose qui est mémorable et qui aura peut-être une action sur toute ma vie. Mon cher ami S... m'a vivement engagé à suivre le plan d'études que le P. Gratry propose à l'ami de la vérité et de la sagesse : six années employées à l'étude sérieuse des sciences et de la théologie. J'ai hésité ; j'aimerais mieux un travail plus riant ; j'étais tenté par l'étude du mysticisme ; je songeais encore à l'étude du dogme chrétien jusqu'à Nicée. Mais S..., qui m'avait parlé de ces deux sujets et qui me recommandait surtout le

second, a fini par me présenter comme un devoir la mise en pratique des conseils du P. Gratry. Que pouvais-je répondre? Que je n'avais pas le courage; est-ce une parole digne d'un homme et d'un chrétien? Vous m'avez fait, mon Dieu, des reproches intérieurs de ma lâcheté. Je suis allé vous prier; j'ai pris ma résolution vers sept heures. O Jésus, bénissez-la, et donnez-moi la force de l'accomplir. O Jésus, je me consacre à vous. Je commence demain. Vie réglée, travail constant, prière vive et intérieure, méditation profonde.

Et le lendemain, en effet, M. Ollé-Laprune commençait... Il contraignait son attention, non point, certes, à se déprendre totalement des lectures purement littéraires, mais parfois à s'en priver; il lisait Agassiz, Humboldt, Claude Bernard; ou bien, il faisait des études de physiologie; et, par un acte d'austère humilité, il renonçait à ses tentations d'écrire sur la mystique, pour travailler comme le voulait Gratry. Cet apprentissage des hautes spéculations grava dans son esprit une impression profonde; de son assidu commerce avec les œuvres de l'illustre Oratorien, M. Ollé-Laprune emporta comme une leçon d'attitude philosophique. Dans le silence de son cabinet, au contact de ce haut esprit, il se pénétra des intimes dispositions qui conviennent à un penseur chrétien. Il ne fit pas siennes toutes les idées du maître et ne chercha point à imiter cet original et curieux mélange de précision mathématique et d'exubérante imagination, qui fait l'attachante valeur et le charme parfois inquiétant de certaines pages de Gratry, dans lesquelles la pensée, de déduction en déduction, semble vouloir étreindre l'Invisible; mais il fit sienne toute la méthode du maître, — de ce maître qui vient de trouver, dans la personne de S. Em. le cardinal Perraud, un biographe et un

interprète digne de lui[1] Et je résumerais volontiers les rapports intellectuels de M. Ollé-Laprune et du P. Gratry, en disant que le premier a trouvé dans les livres du second non pas un enseignement philosophique, mais une introduction à l'étude personnelle de la philosophie.

Sur les programmes des lycées, à cette époque, l'enseignement philosophique était fort mutilé; l'agrégation de philosophie n'existait plus; et comme il était de mode, dans certains milieux, d'affecter à l'endroit du pouvoir impérial l'attitude des stoïciens vis-à-vis des Césars, cette éviction de la philosophie avait l'air d'un dernier coup porté à l'opposition. Mais un certain nombre d'esprits, s'élevant au-dessus des frivoles taquineries des partis, n'aspiraient point à exhumer de l'arsenal philosophique, des armes, ou des pointes d'épingle, pour s'en servir contre le pouvoir : ils réclamaient sérieusement, en vue d'une tâche sérieuse, le rétablissement de l'agrégation de philosophie. L'Empire, en 1864, consentit à les exaucer; et parmi les jeunes gens qui se présentèrent devant M. Caro, l'un des juges du nouveau concours, MM. Alfred Fouillée et Léon Ollé-Laprune furent de prime abord distingués : ils furent les deux premiers d'entre les nouveaux agrégés. Cousin vivait encore; assez meurtri des flèches acérées de M. Taine, il perpétuait, avec une emphase un peu morne, l'héritage du Vicaire savoyard; des deux jeunes agrégés, ni l'un ni l'autre, au cours de leurs carrières fort diversement orientées, ne devaient recon-

1. Voir le livre de S. Em. le cardinal Perraud, *Le P. Gratry, sa Vie et ses Œuvres* (Paris, Téqui) ; il a suffi que l'éminent académicien réveillât ses plus chers souvenirs pour retrouver, en une indissoluble union, sa vie mêlée à celle de Gratry ; et ce qui rend cette biographie si vivante, c'est qu'elle est en beaucoup d'endroits une autobiographie « vécue ».



naître ce vicaire pour leur pasteur, et ce concours d'agrégation marqua la fin d'une petite église. N'est-ce pas cette année même qu'Edme Caro, publiant l'*Idée de Dieu*, introduisait dans ce livre un long chapitre pour défendre la divinité de Jésus contre l'incroyante religiosité d'Ernest Renan? Le spiritualisme attaqué sentait le besoin de défendre le christianisme, afin de se défendre lui-même. Il y avait là, — qu'on nous passe cette expression, — un moment psychologique : M. Ollé-Laprune le sentit, et, grâce à lui, la foi chrétienne en profita. Il avait, en moins de deux ans d'études, acquis l'honneur et le droit de faire pénétrer dans les chaires successives que lui confia l'Université, à la place de cet éclectisme qui, pudiquement, au risque d'être accusé de plagiat, dissimulait ses affinités chrétiennes, à la place de ce spiritualisme où il voyait une sorte d'« enseigne » ou, pour mieux dire, d'« étiquette restrictive » de sa qualité de chrétien[1], une philosophie vraiment et ouvertement chrétienne, et chrétienne, non pas seulement par les emprunts qu'elle faisait au christianisme, mais aussi parce qu'elle se disait telle, et parce qu'elle voulait être telle.

La revue italienne *Il Nuovo Risorgimento*, organe de la pensée rosminienne, publiant en 1900 une longue

1. Voy. dans l'article de M. l'abbé Besse, *Revue néo-scolastique*, mai 1898, pp. 160-161, quelques lignes pénétrantes à ce sujet, et une analyse très fine des liens qui ont rattaché M. Ollé-Laprune à Gratry, à Caro, à l'Université et à l'Eglise. Il est intéressant d'observer, dans certains écrits de M. Maurice Blondel, le développement et, si nous osons ainsi dire, l'aboutissement des sévérités de M. Ollé-Laprune contre le spiritualisme. Voy., en particulier, Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, pp. 25-26. (Saint-Dizier, Thévenot, 1896; extrait des *Annales de philosophie chrétienne*.)

série d'articles consacrés à M. Ollé-Laprune, les intitulait : « Un philosophe chrétien à la fin du dix-neuvième siècle »; et l'on ne pouvait assurément mieux définir ni ce qu'il fut, ni ce qu'il voulut être, ni l'originalité réelle qu'il y avait à être ce qu'il fut et à vouloir ce qu'il voulut[1].

1. « Quand on écrira l'histoire du mouvement philosophique chrétien en cette fin de siècle, le nom de Léon Ollé-Laprune sera parmi les premiers et les plus illustres. » (R. P. Giovanni Semeria, *Gente che torna*, *gente che si muove*, *gente che s'avvia*, pp. 22-23, Gênes, typographie *della Gioventù*, 1901.)

III

Nice, en 1861, Douai, en 1864, Versailles, en 1868, le lycée Henri IV, en 1871, l'Ecole normale supérieure, de 1875 à 1898, furent les étapes de son enseignement. Si nous voulions, en détail, suivre ces diverses étapes, nous aurions, pour nous y guider, trois séries d'indications : les témoignages de ses chefs et de ses élèves ; les lettres officielles qu'il adressait aux premiers et les lettres intimes dont il honorait les seconds ; les papiers personnels, enfin, dans lesquels, face à face avec lui-même, il se livrait à une sorte d'examen de son activité professorale, examen d'autant plus glorieux pour lui que parfois il était plus sévère. Depuis la première leçon qu'il donna au lycée de Nice, jusqu'à la dernière conférence qu'il fit à l'Ecole normale, sa conscience fut toujours engagée dans son enseignement ; il ne faisait point un métier, il accomplissait un devoir ; le professeur, en lui, c'était l'homme tout entier. A deux reprises, il eut à se demander si l'Université était vraiment le cadre qui convînt le mieux à son activité ; à deux reprises, sa conclusion fut affirmative. Les Instituts catholiques n'eussent point fait bon marché d'une pareille recrue : il s'étudia, il consulta, et

l'Université lui parut être le poste où Dieu l'avait appelé, où Dieu voulait le maintenir.

« Je m'efforcerai de faire du bien dans le monde, écrivait-il, en 1869, à la suite d'une retraite faite à l'Oratoire, sous la direction du P. Pététot ; je m'efforcerai de faire du bien par mon exemple, par mon influence, par ma parole, par mes écrits. Je voudrais qu'Ozanam fût mon modèle. Elève de l'Ecole normale, universitaire en relations amicales avec mes anciens maîtres, et connu cependant comme catholique, je serais comme un trait d'union. Il y a du bien à faire dans cette situation-là. »

Confrontons, avec ce programme d'apostolat laïque, le témoignage que lui rendait, vingt-trois ans après, dans une lettre privée, un des théologiens les plus distingués de la Compagnie de Jésus : « Je me prends à penser, écrivait à M. Ollé-Laprune le R. P. de Régnon, que Dieu veut, à notre époque, renouveler l'apostolat laïque (soumis hiérarchiquement au sacerdoce, mais marchant en avant), comme du temps des Justin et des Athénagore. C'est vous surtout qui me donnez ces pensées-là. » Apôtre laïque dans l'Université, tel s'était efforcé d'être, sans relâche ni lassitude, M. Ollé-Laprune, et tel il avait été. Il rêvait, en 1869, de marcher sur les traces d'Ozanam, et M. Trolliet, rendant compte, vingt-cinq ans après, d'un de ses derniers livres, l'appelait précisément un nouvel Ozanam[1]. M. Ollé-Laprune pouvait donc relire, sans remords ni confusion, le résumé des viriles résolutions, qu'il avait prises sous les auspices du P. Pététot.

1. Peu de temps après la mort de M. Ollé-Laprune, M. William P. Coyne l'appelait à son tour « le plus grand laïque catholique qui eût paru en France depuis Ozanam ». (*New Ireland Review*, juin 1899, p. 195.)

Un jour où il le relut, il ajoutait en marge : « Que je vous bénis, ô mon Dieu, de m'avoir réservé celle qui est devenue ma femme! Je ne la connaissais pas en 1869. Mais je puis bien dire que c'est à elle que mes pensées allaient, car c'est elle qui a réalisé ce que je voulais. » Il semblait, en effet, que le Dieu qu'il remerciait en ces termes eût ratifié son dessein d'apostolat laïque en lui faisant rencontrer, dans l'Université même, au foyer de M. Saint-René Taillandier, une compagne qui fut une auxiliaire. M. Ollé-Laprune trouva dans cette alliance, en même temps que le bonheur intime, la force qu'on acquiert, à deux, lorsqu'on a « chacun deux cœurs pour aimer Dieu[1] ».

Universitaire par son éducation, par sa décision prise à l'Oratoire, par son mariage, M. Ollé-Laprune continua de demeurer universitaire en 1880, lorsque le chef de l'enseignement public lui fut inclément. Il avait usé de son droit de citoyen en apposant sa signature, à Bagnères-de-Bigorre, sur un procès-verbal de protestation contre l'expulsion d'une congrégation religieuse. Le journal le *Télégraphe* dénonça le fait; des colères nombreuses s'allumèrent. Elles invoquèrent M. Jules Ferry, alors Ministre, et ces invocations étaient des sommations. Il y a des juridictions supérieures aux vicissitudes politiques : ce sont les juridictions professionnelles; le jacobinisme ne les a jamais aimées; il les haïra toujours. M. Edmond About, qui n'était sectaire que dans la mesure où le peut être un homme d'esprit, demandait que M. Ollé-Laprune fût déféré aux membres du Conseil supérieur, ses pairs; redoutant un arrêt qui eût pu être une défaite pour le pouvoir, M. Jules Ferry déroba

1. J'emprunte cette belle expression à M. Jean de la Bretonnière, le délicat poète de *Pures tendresses*. (Paris, Lemerre.)

M. Ollé-Laprune à ses juges naturels; administrativement, il le frappa de suspension pour un an, tout en lui laissant son traitement. Le Ministre de l'Instruction publique, sans le savoir et sans le vouloir, créait un lien de plus entre M. Ollé-Laprune et l'Université. Car ce traitement, dont M. Jules Ferry voulait faire la rançon d'une sinécure, enrichit le patrimoine corporatif de la rue d'Ulm: il fut abandonné par M. Ollé-Laprune à la caisse de l'Association amicale des anciens élèves de l'Ecole normale supérieure. Deux ans de suite, en 1881 et 1882, M. Ernest Havet, à la séance solennelle de l'Association, remercia de cette générosité le maître de conférences, momentanément évincé; et les nombreux témoignages d'affection que lui prodiguèrent ses élèves et beaucoup de ses collègues rachetèrent amplement, aux yeux de M. Ollé-Laprune, les vexations du grand maître éphémère de l'Université.

Car l'Ecole normale supérieure ne se solidarisa point avec le « parti républicain ». M. Ollé-Laprune, à la date du 7 novembre, recevait des élèves de seconde année la lettre suivante, que publièrent tous les journaux de l'époque :

Ecole normale, le 7 novembre.

Monsieur et cher maître,

Tous les élèves de seconde année viennent vous exprimer le profond regret que leur cause le bruit de votre départ. Nous gardons tous un souvenir ineffaçable de votre attachement à l'Ecole et à ceux qui y ont passé, de votre bonté pour nous, de l'esprit de bienveillance envers toutes les opinions qui a toujours animé votre cœur. Votre parfaite

tolérance avait d'autant plus de prix à nos yeux qu'elle ne coûtait rien à la liberté et à la sincérité de vos convictions personnelles. L'affection de l'Ecole ne va qu'à la véritable affection, son respect ne va qu'à l'entière franchise; ceux qui dénoncent votre intolérance ou font trop d'honneur à votre habileté ou ne connaissent sans doute ni vous ni un seul élève de l'Ecole.

En tête des signatures figurait celle du chef de section; il s'appelait Jean Jaurès. « Universitaire et républicain libéral par tradition autant que par choix, écrivait à M. Ollé-Laprune M. Léopold Mabilleau, je vois avec douleur la voie où les imprudents nous engagent. » — « On est ému, très douloureusement ému à l'Ecole, reprenait à son tour M. Henry Michel; on vous le dira, et on voudrait pouvoir le dire et le crier partout. Vous êtes si peu fait pour être ainsi affiché, et publié, et commenté. Et que vous devez en souffrir ! »

Lorsque fut terminée l'année de retraite imposée par M. Jules Ferry, M. Ollé-Laprune reprit son enseignement [1]. Il remercia, de leurs instances multipliées, les fondateurs des Instituts catholiques, qui souhaitaient ardemment son concours; mais il estima que les sympathies de ses élèves normaliens, même non catholiques, lui créaient des obligations. C'était une consolation pour lui de se sentir regretté, une joie de se sentir aimé ; et, d'autre part, représentant d'une doctrine, — doctrine qui se propose à la libre adhésion des intelligences et des cœurs, — n'avait-il pas le droit d'aspirer à une autre satisfaction, la plus haute de toutes, celle de la faire de mieux en mieux connaître et de se sentir lui-même de mieux en mieux connu? Malgré

1. Voy., sur cet incident, la lettre qu'à cette époque M. Ollé-Laprune écrivit au P. Ramière, publiée dans les *Etudes religieuses* du 5 mars 1898.

l'intérêt qu'il prenait aux nouvelles créations d'enseignement supérieur, il eût fallu qu'il se fît violence pour abandonner sa chaire de l'Ecole normale, de quelques secousses qu'elle fût menacée par le libre assaut des idées adverses. Et lorsque, plus tard, ces secousses survinrent, jamais un seul instant M. Ollé-Laprune ne regretta sa décision de 1882 : sa pensée, plus éprise d'expansion que de repos, préférait les terres à conquérir aux terres conquises. Il estima toujours que son devoir le retenait dans l'Université et qu'en renonçant à l'influence qu'il y avait acquise, il gaspillerait une force dont Dieu lui avait fait don : contre cette conviction, les tristesses mêmes que parfois il éprouva ne purent en aucune façon prévaloir.

Un homme politique qui, depuis la Commune jusqu'à l'heure actuelle, semble s'être donné pour mission constante de cultiver tous les germes de faiblesse de la France, M. Ranc, alors sénateur, s'indigna, dans plusieurs articles, de la présence de M. Ollé-Laprune dans l'Université : en termes violents, il déplora le concours qu'apportaient au relèvement moral et religieux de notre pays les constants efforts du maître de conférences de philosophie de l'Ecole normale supérieure ; et l'active fidélité que témoignait M. Ollé-Laprune à la cause de la philosophie chrétienne fut dénoncée au grand convent maçonnique de 1895 par un professeur du collège de Foix, devenu quelque temps après sénateur, M. Delpech. Ce sera l'honneur de M. Ollé-Laprune d'avoir été la première cible contre laquelle s'acharnèrent, en ces dernières années, les promoteurs de la nouvelle campagne anticléricale, et d'avoir été visé sans relâche par les hommes qui n'ont pu réussir à frapper l'« esprit nouveau », qu'en se montrant, du même coup, les ennemis de la France. Tranquille, il passait outre, et continuait de faire à ses disciples normaliens

l'honneur de se montrer à eux tel qu'il était. Il est deux politiques qu'il ne comprit jamais : celle des agaceries stériles et celle des abdications. Le plus grand sacrifice parfois qu'on puisse exiger des hommes mêlés aux passions de la lutte, c'est de s'abstenir de ces faciles représailles, espiègleries malicieuses qui sont comme la menue monnaie du courage. M. Ollé-Laprune préférait le courage lui-même. C'est ainsi qu'après son retentissant discours sur la virilité intellectuelle, prononcé dans le bâtiment des Facultés catholiques de Lyon, les invitations vinrent à lui, pressantes, nombreuses, de se faire entendre ailleurs : il ne dépendait que de lui d'opposer aux prétentions de M. Combes, ministre de l'Instruction publique, une série de manifestations oratoires, affirmation implicite de son droit de penseur et d'orateur ; mais il craignait, en conscience, que tout ce qui avait une apparence de fronde ne fût une déviation du devoir. Il attachait un sens trop élevé à ce beau mot de dignité, pour commettre sa dignité dans les bagarres d'une insignifiante revanche : et c'est ainsi qu'il lui déplaisait, parfois, de voir les revendications catholiques s'émietter en des manifestations sans portée et se diminuer, si l'on ose ainsi dire, par cela même qu'elles se prodiguaient. Le tempérament viril de M. Ollé-Laprune n'aimait point se gaspiller en protestations de détail : il remercia, de toutes parts, pour les amitiés inconnues et lointaines qui lui demandaient de venir parler ; il en attendit l'heure, et provisoirement rentra dans le silence ; et de même qu'il n'eût point accepté qu'une autorité sectaire lui balbutiât une défense formelle, de même il s'interdisait jusqu'au moindre geste de provocation. Sans fracas, en 1884, il refusa de demander, comme on l'y invitait, la décoration de la Légion d'honneur ; sans complaisance, il l'accueillit en 1895 lorsqu'on lui rendit cette tardive justice. Il

mettait la même vigilance à ne point consentir qu'on lui forgeât certaines chaînes, et à ne point risquer gratuitement la rupture de certains liens ; et, n'admettant jamais qu'on le traitât en captif, il ne jugeait point nécessaire de faire claquer les portes pour proclamer son droit à demeurer libre.

Il convient d'envisager avec soin ces qualités de son caractère et ces maximes de son attitude, elles nous expliqueront pourquoi M. Ollé-Laprune fut constamment « l'homme d'une cause », non « un homme de parti[1] », et comment il put être, — donnons à ces deux mots toute leur force, — un universitaire chrétien. Tout en lui, nature, habitudes, culture, amitiés, semblait le prédestiner à cette fonction sociale ; il fallait, pour n'y point rester inférieur, beaucoup de foi et beaucoup de charité, une ferme conviction et une inaltérable douceur, un égal respect de soi-même et des autres : M. Ollé-Laprune, réunissant et conciliant en lui-même ces diverses vertus, était, quelques jours après son élection à l'Institut, salué par M. Trogan, — un jeune qui connaît bien les jeunes, — comme un impeccable modèle de « la prudence dans la recherche de la vérité » et de « l'ardeur à la défendre une fois conquise[2] », et il donnait ainsi, suivant le témoignage que lui rendit en 1898, au Congrès de la jeunesse catholique de Besançon, son ancien élève, M. Jean Brunhes, un « exemple typique de ce que doit être la vraie attitude des catholiques vis-à-vis des non-catholiques à l'époque présente et dans la société présente[3] ».

1. Nous empruntons cette nuance si juste, exprimée en termes très heureux, à une conférence faite au collège de Juilly par M. Eugène Dubois (Abbeville, Paillart, 1898, p. 5).

2. Trogan, *Catholiques de France*, p. 160 (Tours, Mame, 1898).

3. *Compte rendu du Congrès*, p. 590 (Besançon, Bossanne,

Comment serait-on surpris, dès lors, que son sens catholique l'eût conduit, tout naturellement et de vieille date, à professer, en politique, certaines sympathies et certaines répulsions, que justifièrent et qu'encouragèrent, dans la suite, les retentissantes instructions du pape Léon XIII. Il détestait, dès 1883, qu'on laissât s'accréditer cette idée, que « monarchiste et catholique c'est la même chose »; et dès 1871, il souhaitait que les Français, sous l'égide de leurs institutions nouvelles, « rapprissent à respecter la patrie et la loi[1] ».

Il avait, d'ailleurs, emprunté au commerce de la Grèce[2] un certain sens de la mesure, de la convenance, de l'harmonie; et les innombrables fausses notes qui, durant l'âge de crise où nous vivons, sont l'indice de nos précipitations et l'écho de nos intransigeances, l'étonnaient et le choquaient. Qu'on relise son livre sur la *Morale d'Aristote*, que couronnait en 1881 l'Académie des sciences morales, et que le cardinal Perraud appe-

1899). Tout le rapport de M. Jean Brunhes est à lire; c'est l'exposé d'un système d'action catholique justifié par le récit d'une vie féconde. On pouvait dire de M. Ollé-Laprune, en entendant M. Jean Brunhes : *Defunctus adhuc loquitur.*

1. Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, pp. 48-49.

2. « M. Ollé-Laprune savait, et si j'ose dire, sentait admirablement le grec. C'était plaisir d'expliquer avec lui un texte de Platon ou d'Aristote, d'Aristote surtout, qu'il avait étudié de près. Il y discernait et y faisait goûter les nuances les plus subtiles de la pensée et de l'expression. » (Henry Michel, *Temps*, 15 février 1898). — Cf. Thamin, *Revue philosophique*, avril 1889, p. 442 : « Nul mieux que ce chrétien n'avait compris et restitué une doctrine morale, disons plus, une forme de la conscience aussi peu chrétienne que possible. Une rare connaissance de la langue grecque, une extrême souplesse dans le maniement de sa propre langue, lui avaient permis de traduire l'intraduisible et d'exprimer des idées antiques pour lesquelles il n'est pas de mot moderne. »

lait récemment « l'un des plus beaux commentaires qui aient jamais été faits des enseignements d'Aristote[2] », et qu'on y cherche, en particulier, son chapitre sur le génie grec : il y a quelque chose de lui-même, beaucoup de lui-même, dans le Grec tel qu'il le dépeint; et, dans ses leçons sur l'hellénisme, on sentait, sans pouvoir le définir, tant il était subtil et discret, je ne sais quel parfum de christianisme. Ce qu'il aimait dans l'antique génie grec, c'est le Grec tel qu'il eût dû être d'après l'idéal des philosophes, un Grec dont Aristote eût dit qu'il était plus vrai que le Grec réel, puisque la poésie est plus vraie que l'histoire. A l'école du génie grec, M. Ollé-Laprune avait appris l'art des nuances : mais il est plusieurs façons de pratiquer cet art. Certains hommes d'esprit, prompts à méconnaître la dignité de la pensée humaine et le sérieux de l'activité intellectuelle, déguisent élégamment, sous le chatoiement des nuances, leur indifférence absolue à toute vérité : l'art des nuances, pour eux, aboutit au dilettantisme, sinon au nihilisme. Rien de semblable chez M. Ollé-Laprune : son tact intellectuel lui servait à préciser la vérité, non à l'estomper, et à définir les exactes lignes de sa conduite, non à faire, par amusement, des prodiges d'équilibre; et cette subtile délicatesse, qui fournit à quelques modernes un prétexte pour se dispenser d'agir, lui permettait, à lui, d'agir avec plus de sûreté. Il cherchait, dans l'humanisme hellénique, des leçons de noblesse, de haute et bonne tenue intellectuelle et morale, de finesse courtoise, de fructueux voisinage, enfin, avec les intelligences proches ou lointaines de la sienne; et cette sorte de civilité intellectuelle, dont il puisait, dans le commerce des Grecs, le goût et l'exemple, s'associait à merveille

1. Cardinal Perraud, *le Prix de la vie* (Autun, 1897), p. 22.



avec les dispositions de son âme, avec le tour de son tempérament chrétien.

La connaissance du philosophe est accessible à tous : ses livres sont sous la main, et l'âme de leur auteur devient tout de suite familière à quiconque les lit. Mais nous donnerions une idée très incomplète de la manière et de l'influence de M. Ollé-Laprune, si nous n'évoquions pas ici le souvenir de son enseignement et de sa façon de prendre contact avec les jeunes esprits qui lui étaient directement confiés.

Il y a pour un professeur de philosophie plusieurs façons d'écouter une leçon d'élève ou de corriger un travail. On peut, ayant une idée ferme et une doctrine fixe, mesurer, au fur et à mesure que l'élève déroule ses pensées, leur degré d'analogie avec celles dont on est pénétré soi-même; on peut, tout au contraire, traitant cet essai philosophique comme une façon d'œuvre d'art ou, pour mieux dire, de composition littéraire, apprécier exclusivement la manière dont les idées se présentent, s'enchaînent, s'ordonnent, abstraction faite de la justesse des principes fondamentaux qui sont comme à la base de cette juvénile architecture. M. Ollé-Laprune, lorsqu'il jugeait ses élèves, ne pratiquait ni l'une ni l'autre de ces maximes : encore qu'il ne fît point bon marché du fond même de la pensée, il n'aimait pas que, par l'effet d'une certaine complaisance, l'argumentation qu'il entendait ou la copie qu'il lisait parût surtout soucieuse de coïncider avec la propre pensée du correcteur ; mais, d'autre part, encore que son intelligence, éprise d'ordre et de lucidité, d'élégance et de cohésion, fût très attentive à l'attitude et à l'allure des développements philosophiques, il ne lui suffisait point qu'un système fût bien construit pour que l'architecte fût assuré de son suffrage. Derrière la leçon qu'il entendait, derrière la composition qu'il étu-

diait, M. Ollé-Laprune épiait le travail sincère des jeunes gens dont il était le maître ; il se plaisait à les chercher eux-mêmes et à les retrouver tout entiers sous le voile parfois opaque de leurs paroles ou de leurs écrits ; c'est en eux-mêmes qu'il voulait lire ; dans ce qu'ils disaient ou dans ce qu'ils écrivaient, il voulait saisir et noter une projection loyale et adéquate de leur intelligence et de leur conscience, le résultat d'un labeur intérieur, d'un labeur qui fût une vie. Soupçonnait-il chez quelqu'un le parti-pris de se calquer sur lui, ou constatait-il, au contraire, le parti-pris de le contredire, il en ressentait une égale tristesse, dont parfois il ne pouvait étouffer l'expression : d'autres s'en fussent amusés comme d'un paradoxe ou d'une gageure; il en souffrait, lui, comme d'une défaillance commise envers le devoir fondamental de la pensée, qui est de se respecter. C'était là le secret de ses rares sévérités, de sa perpétuelle largeur de jugement, de son inaltérable équité[1]. Il exigeait que ses élèves fussent avec lui ce qu'il était lui-même avec eux : le droit qu'il affirmait de leur apporter toutes ses convictions lui paraissait créer, pour eux à leur tour, le droit et le devoir de se présenter à leur maître avec toutes les leurs ; et c'est au nom même de son dogmatisme qu'il appelait la liberté. De même qu'entre le chrétien et l'universitaire il n'y avait pas, chez lui, cloison étanche, et que dissimuler son christianisme eût équivalu, pour lui, à mutiler sa philosophie, de même il réclamait de chacun de ses élèves que l'attitude philosophique adoptée sous les yeux du maître correspondît en toute loyauté à la conviction personnelle recélée dans l'intimité de la conscience.

1. « Il excellait dans l'appréciation des travaux d'élèves », écrivait, au lendemain de sa mort, M. Henry Michel. (*Temps*, 15 février 1898.)

Nous voilà bien loin de ce faux idéal de neutralité toujours gauche et souvent trompeur, où plusieurs générations d'hommes politiques ont rêvé d'emprisonner l'esprit universitaire : au nom de cet idéal, on prétendait opérer toutes sortes d'amputations, commander beaucoup de réticences, imposer même quelques lâchetés. M. Ollé-Laprune, lui, concevait l'Université comme un terrain largement hospitalier, où les consciences et les cœurs, participant au travail des esprits, en garantiraient la probité, et où toutes les initiatives intellectuelles, contiguës en même temps qu'autonomes, se prêteraient un mutuel concours pour faire le siège du Vrai. Et sur ce terrain, que nulle considération ne lui eût fait abandonner, M. Ollé-Laprune ne demandait point aux autres âmes quelque sacrifice ou quelque abdication, mais seulement de se montrer à lui dans leur intime réalité : l'Université, pour lui, c'était l'endroit où l'on se voyait et où l'on se comprenait, où l'on s'écoutait et où l'on s'entendait. Un de ses anciens élèves, M. René Doumic, écrivait en 1891 : « M. Ollé-Laprune s'applique à être très près des jeunes gens, et à entrer autant qu'il se peut dans l'intimité de leur vie intellectuelle. Il y arrive, parce qu'il est le plus charmant, le plus captivant des causeurs, celui dont l'entretien appelle le plus aisément la confiance. Il est donc mieux éclairé que personne sur les tendances d'esprit de la jeunesse qui étudie et qui pense[1]. » On ne saurait marquer plus finement l'échange de services que se rendaient M. Ollé-

1. *Moniteur universel*, 6 février 1891. — Cf. (*Journal des Débats*, 16 avril 1899) le témoignage d'un des plus jeunes parmi les anciens élèves de M. Ollé-Laprune, M. Haguenin : « Je doute que beaucoup de professeurs aient été doués comme lui de la vue claire et droite des esprits, de l'appréciation rapide des qualités et des défauts intellectuels, et capables comme lui de

Laprune et ses jeunes auditeurs de l'Ecole normale; il leur faisait entrevoir, avec assez de discrétion pour qu'ils n'en fussent point opprimés, la logique et l'élévation de l'idéal chrétien; et eux, de leur côté, s'ouvrant à ce maître qui ne leur demandait que la franchise, le renseignaient, parfois à leur insu, sur les malentendus entre sa doctrine et l'époque contemporaine, et sur les moyens les plus opportuns d'acheminer la pensée de son temps vers l'intelligence de sa doctrine.

Ainsi leur vie commune était une collaboration; la maison de la rue d'Ulm était comme une image raccourcie, en même temps que très flattée, de ce monde d'hommes du dehors sur lequel M. Ollé-Laprune se proposait d'agir.

« Peut-il sortir quelque chose de bon de Samarie? » disaient au temps du Christ certains esprits dédaigneusement chatouilleux. Si quelques critiques plus ombrageux qu'apostoliques eussent, en présence de M. Ollé-Laprune, repris cet archaïque langage pour l'appliquer à l'Université, il eût pu leur répondre que ses cours devenaient des livres, et que les impressions du professeur guidaient l'infatigable activité de l'écrivain...

diriger des jeunes gens en toute sûreté, sans préoccupation de parti, dans les libres voies de leur progrès individuel. »

IV

Il fut une époque, en notre siècle, où l'incroyance était l'indice et le fruit d'un certain excès de confiance de l'intelligence en elle-même : la superbe rationaliste considérait la révélation comme une superfluité, comme une offense aux droits de la pensée, réputés absolus, comme une atteinte à la puissance de la raison, réputée sans limites. Alors surgit une généreuse élite de catholiques qui, frappés de cet état d'esprit et désireux d'y trouver un remède, eussent volontiers envisagé sous l'aspect d'une négociation diplomatique les rapports entre la foi et la raison, entre l'Eglise et le siècle, et qui, volontiers, eussent brigué l'onéreuse mission de jouer, entre ces deux puissances, le rôle d'Etat-tampon, rôle souvent stérile, à vrai dire, mais toujours méritoire parce que toujours ingrat. Les affinités universitaires de M. Ollé-Laprune, certaines de ses tendances premières, plusieurs de ses amitiés, semblaient orienter en ce sens les opulentes et délicates ressources de son talent d'apologiste.

Mais au moment où il commença son œuvre de penseur, une génération nouvelle émergea, saturée, ou peu s'en fallait, du travail de la raison, désespérant, avec bonne humeur, d'ailleurs, d'atteindre à la réalité

objective et à la vérité intrinsèque, cherchant une occupation, soit dans l'épanouissement « égotiste » de la personnalité humaine, soit dans la pratique du bien et dans l'action sociale, et tout prête à se consoler ainsi de l'insaisissable fuite du vrai. C'est à cette génération que devait s'adresser M. Ollé-Laprune : elle se souciait peu, celle-là, que l'apologétique chrétienne affectât, par complaisance, une allure scientifique ou un accent rationaliste; les hymnes à la science et à la raison, divinisées par l'époque précédente, la laissaient froide; elle n'avait même plus assez de foi pour croire à ces idoles. Le livre de *la Certitude morale*, discret, chaleureux, pénétrant[1], commença de guérir les esprits fatigués et malades; M. Ollé-Laprune, de plain-pied, prit ainsi contact avec une catégorie d'intelligences singulièrement différentes de celles qu'avait fréquentées sa propre jeunesse.

Que l'homme est en quelque mesure responsable de ce qu'il pense, voilà la vérité que rappelait si opportunément M. Ollé-Laprune, et qui corrigeait, tout à la fois, les erreurs du cartésianisme rationaliste[2] et les exagérations du déterminisme positiviste. Son livre affirmait, à l'encontre des premières, que le vouloir et le cœur ont une part dans l'adhésion à la vérité et dans la préparation à cette adhésion ; il élargissait, à l'encontre des secondes, la fissure que le libre arbitre peut et doit créer dans le bloc parfois épais des habitudes mentales, des idées reçues, des prédestinations et des fatalités intellectuelles[3].

1. Le P. Semeria, *op. cit.*, p. 25, l'appelle « une des plus belles œuvres du siècle ».

2. Descartes, sans doute, faisait à la volonté sa part dans le jugement, mais cela n'empêche pas sa philosophie, dans l'ensemble, d'être une philosophie intellectualiste.

3. M. Albert Bazaillas a excellemment analysé les théories de

Et, par cette double démonstration, le livre de *la Certitude morale* restaurait, dans un certain nombre d'esprits, la vraie notion de la liberté de la pensée, ou, pour mieux dire (car c'est là un terme inexact par imprécision), de la liberté du vouloir et du cœur dans l'œuvre de la pensée. Pascal parle quelque part de ces raisons du cœur que la raison ne connaît point; M. Ollé-Laprune, étudiant la genèse psychologique de la croyance, était tout naturellement amené à mettre en relief ces raisons, les seules qui aient quelque portée pour des esprits qui se targuent de subjectivisme. Et, par là, son livre marquait une date dans l'histoire même de l'apologétique catholique; il ouvrait un sillon où, depuis vingt ans, théologiens et philosophes chrétiens se sont engagés à l'envi[2]. Les discussions récentes sur la démonstration du dogme, de quelque côté qu'on les observe et si acharnées que parfois elles aient paru, ont mis en relief, pour tous, cette vérité de fait, qu'à côté de l'apologétique classique, plus spéciale-

M. Ollé-Laprune sur la certitude dans deux articles de la *Revue des Deux Mondes* (1er novembre 1899) et des *Annales de philosophie chrétienne* (décembre 1899), que l'on retrouve dans son livre : *La Crise de la Croyance* (Paris, Perrin, 1901); il y met en relief la « double inspiration » dont elles sont le résultat. « M. Ollé-Laprune, écrit-il, a un goût trop vif du développement de la vérité pour ne pas signaler la croissance morale qui accompagne ou qui détermine toute certitude ; mais il a aussi un sens trop sûr des réalités spirituelles sur lesquelles la connaissance repose, pour ne pas redouter de les ébranler. »

2. C'est ce qu'indiquait fort bien, au lendemain même de sa mort, M. Albert Lamy. « En introduisant, dans la connaissance même naturelle, une *foi*, obscure en quelque manière, *comme toute foi* et, par conséquent, comme la foi religieuse et positive, M. Ollé-Laprune préparait cette apologétique de l'harmonie et de la convenance dont il était, aux yeux de notre génération, le représentant par excellence. » (*Le Sillon*, 10 avril 1898, p. 235.)

ment déductive et transcendante, qui fait descendre la vérité vers l'homme et la propose au cerveau humain, il y a place, efficacement, pour une sorte de demi-apologétique, inductive celle-là, se qualifiant volontiers d'immanente, ayant peu de prétentions à la rigueur et se consolant, par les succès mêmes qu'elle remporte, de son caractère d'approximation, sur lequel elle n'aspire point à donner le change; elle fait monter l'homme vers la vérité et livre à cette vérité l'âme humaine tout entière[1]. Sans combattre ni critiquer la première méthode, qui fournira toujours à beaucoup de croyants des raisons d'être satisfaits et de se confirmer dans leur foi, M. Ollé-Laprune, par son livre de *la Certitude morale*, fut le précurseur de la seconde. On a dit qu'il ignorait le kantisme : on a conclu cela, fort témérairement, du peu d'affection qu'il avait pour ce système. Tout au contraire, cette sorte de maïeutique religieuse (car nous préférons réserver à l'ancienne méthode le nom d'apologétique) à laquelle il a donné le branle est, non point une concession, certes, mais un essai de contact avec le kantisme; son livre de *la Certitude morale*, en invitant les esprits et en les habituant à ne point seulement étudier la vérité relativement à l'homme, mais l'homme relativement à la vérité, a été comme une première satisfaction pour beaucoup de cerveaux dans lesquels les argumentations classiques de certaines écoles théologiques s'efforçaient vainement de faire brèche. Nous ne sommes plus au temps où l'on avait à défendre la foi contre la raison, et où la raison demandait superbement à la foi : Quels sont tes titres? Aujourd'hui, la raison, se niant elle-même, flottante,

1. Comparer, à ce sujet, les conclusions si pénétrantes du livre de M. Victor Giraud : *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence* (2ᵉ édit., Paris, Fontemoing).

oscillante, accepterait volontiers la foi comme la porte de sortie du scepticisme, et volontiers elle dirait à cette foi jadis évincée : « Je ne te demande plus tes titres, retrouve les miens. »

De là l'impuissance fréquente de l'apologétique qui fait appel à la raison raisonnante : il n'y a pas de terrain commun entre les représentants de cette apologétique et les nombreux incroyants qui sont déchus du haut de l'exaltation rationaliste jusqu'à la dépression du subjectivisme. M. Ollé-Laprune, en indiquant à l'apologétique, — nous n'osons point dire, en ce qui le regarde lui-même, une méthode nouvelle, — mais, du moins, des avenues nouvelles, que d'autres ont continuées, a bien mérité de la foi. « Tous les chemins mènent à Rome », disait le proverbe. A l'origine du chemin, souvent abrupt en ses pentes, rétréci parfois entre deux fossés, mais sûr en son tracé, pourtant, et ferme en ses assises, qu'ont prolongé, par un commun travail, et sous leur responsabilité propre, M. Maurice Blondel[1] et M. George Fonsegrive, le R. P. Laberthonnière et le R. P. Brémond, M. l'abbé de Broglie et M. l'abbé Denis, c'est M. Ollé-Laprune qui, par son livre de *la Certitude morale*, a planté le poteau indicateur, et dessiné, sur ce poteau, la flèche directrice et décisive[2].

Sorte d'introduction psychologique à la connaissance des vérités supérieures, le livre de *la Certitude morale*, en même temps qu'il préparait certaines consciences à

1. M. Maurice Blondel a lu, à l'Ecole normale supérieure, sur M. Ollé-Laprune, une pénétrante notice, déjà citée, qui a été publiée dans l'*Annuaire de l'Association des anciens élèves de l'Ecole normale* et réimprimée à part à la librairie Dumoulin.

2. Le P. Semeria, dans sa suggestive brochure : *Gente che torna, gente che si muove, gente che s'avvia*, p. 19 et suiv., émet des réflexions fort intéressantes sur la nature et les conditions

la familiarité avec le dogme révélé, réveillait dans beaucoup de cerveaux, lassés des arides et imparfaites déductions du rationalisme classique, l'intelligence et le goût de la philosophie.

Les philosophes de profession, à vrai dire, furent un peu déconcertés par les préoccupations inédites qui perçaient dans l'œuvre de M. Ollé-Laprune et qui semblaient convaincre d'insuffisance le vieux dogmatisme philosophique universitaire; et, parmi eux, beaucoup mirent du temps à rendre justice à M. Ollé-Laprune; quelques-uns même s'y refusèrent toujours. Dès 1868, à l'Académie des sciences morales, M. Paul Janet, après avoir accordé un bel hommage à la « lumière pure et aimable » que portait M. Ollé-Laprune dans l'exposition de Malebranche, et à ce « ton de simplicité et de sincérité » qui faisait penser à Fénelon, manifestait à l'endroit des préoccupations religieuses de l'auteur une sorte d'étonnement intellectuel qu n'excluait pas, du reste, je ne sais quel respect approbateur; et le langage de M. Janet était l'exacte image de la disposition que témoignèrent continûment à

de l'apologétique. Il montre qu'à l'origine, avant d'être *écrites*, les apologétiques furent *vécues*, qu'elles étaient « des guides vers la foi, des itinéraires vers le Christ », que les apologies, dans les premiers temps, avaient une empreinte individuelle, que chacun des apologistes cheminait à sa façon vers Dieu. Puis lorsque se furent multipliées ces œuvres personnelles d'apologétique, un travail de réflexion, d'abstraction, de généralisation, s'opéra : l'on chercha, parmi toutes ces voies, la *voie maîtresse*, et l'on fit des apologétiques purement intellectualistes. Le P. Semeria, sans contester le mérite de ces doctes constructions, sait gré à M. Ollé-Laprune d'avoir rappelé le rôle de la volonté dans la croyance et d'avoir indiqué, par là même, qu'« aucune conversion ne peut être une œuvre purement intellectuelle, et qu'aucune apologétique qui veut être décisive, qui veut être adéquate au mouvement instinctif des âmes vers Dieu, ne peut se limiter aux pures déductions intellectuelles ».

M. Ollé-Laprune tous les philosophes de l'ancienne école spiritualiste. Vingt-sept ans après, M. Lévêque, présentant à l'Institut *Le Prix de la vie*, disait très nettement : « Par le point de vue et la méthode, les trois derniers chapitres sortent des limites de nos travaux académiques ; je n'ai donc ni à les blâmer, ni à les louer. Mais dans les vingt-sept premiers l'auteur reste sur notre terrain, et je signale la haute valeur de cette partie de son œuvre. » Nous croyons être fidèle, pleinement fidèle, à la volonté de M. Ollé-Laprune en marquant, une dernière fois, par ces citations mêmes, ce que nous appellerions volontiers sa position à l'endroit du spiritualisme classique. Il ne prétendait point sortir de la philosophie, lorsqu'il dépassait cette doctrine incomplète ; et rendant aux adeptes de ce spiritualisme timoré, dont plusieurs avaient été ses maîtres et demeuraient ses amis, surprise pour surprise, il se demandait pourquoi, une fois acquis un certain capital, ces philosophes condamnaient la philosophie à l'indigence. Son livre : *La Philosophie et le Temps présent*, dans lequel une âme chrétienne contemplait à travers le prisme de la philosophie les horizons chrétiens, put étonner certains d'entre eux ; mais leur étonnement coïncidait avec une fin de règne. A mesure que disparaissent, à l'Institut, les représentants de l'antique déisme, ils ne sont plus remplacés : cette moitié de dogme est finie, et les dogmes dont Jouffroy saluait la fin sont encore en fleur... Pour n'avoir point accepté de niveler son âme au gré du « spiritualisme officiel[1] », M. Ollé-Laprune, en plusieurs heures de sa carrière, encourut l'infortune dont Gratry lui-même

1. M. Lachelier, dès 1864, signalait, à l'occasion du livre de Caro, la « secrète impatience de beaucoup d'esprits, qui n'attendaient qu'un signal pour secouer le joug du spiritualisme officiel ». (Cité dans Giraud, *Essai sur Taine*, p. 300.)

s'était autrefois enchanté, et qu'Augustin Cochin, dans une de ses lettres à Montalembert, définissait en ces termes expressifs : « Être couronné de silence. » Alors il acceptait cette couronne, comme l'avait acceptée Gratry, et peut-être l'aimait-il comme un trait lointain de ressemblance avec le Maître divin : ne sont-elles pas innombrables, les âmes dans lesquelles le Christ se laisse couronner de silence? Il attendait, patiemment, que les suspicions universitaires ou académiques désarmassent d'elles-mêmes : n'était-ce point assez des joies morales de l'apôtre pour consoler le philosophe de certains dénis de justice, d'ailleurs éphémères?

V

Ils sont nombreux aujourd'hui, ceux qui cherchent dans l'action morale et sociale un échappatoire au scepticisme, et, dans la plénitude du dévouement, un correctif du vide intellectuel : ils se créent une sorte de raison pratique, faite de désintéressement et de charité, pour réparer les déceptions de la raison pure et rendre un prix à leur vie. M. Ollé-Laprune observait autour de lui cet état d'âme ; il aimait ces aspirations généreuses, il déplorait que, trop souvent, elles méconnussent leur véritable source, et que le christianisme héréditaire, dont elles étaient la suite naturelle, demeurât longuement assoupi dans la pénombre des consciences. Il lui semblait que beaucoup d'hommes de bonne volonté pratiquaient la vérité sans la connaître, et sa pensée, toujours soucieuse d'entente et de conquête, se rappelait avec espoir le mot de l'Evangile : *Qui facit veritatem venit ad lucem.* « Entre sa philosophie spéculative et sa philosophie pratique, a dit très justement M. Henri Joly, il avait établi un lien étroit : c'était son idée de la vie, dont il voulait que tout jeune philosophe eût ce qu'il appelait l'expérience totale[1]. » Que, pour atteindre la vérité, il

1. H. Joly, *Léon Ollé-Laprune* (*Revue du clergé français*, 1er avril 1898, p. 222).

fallût, en quelque mesure, s'en faire l'artisan, par la conduite même de sa propre existence, et que l'accomplissement du bien, par une sorte de mystérieuse aimantation, imprimât à l'âme un élan vers la vérité, c'est la conclusion pratique qui ressortait du livre de *la Certitude morale*. Les livres et discours successifs de M. Ollé-Laprune développèrent cette conclusion sous ses aspects les plus divers; ils forment, tous ensemble, une synthèse précieuse, qui enseigne immédiatement à vivre et conduit indirectement à croire. Retenons bien ces deux termes : vie morale et croyance, et gardons-nous de les séparer l'un de l'autre : ce serait ne rien comprendre à l'œuvre de M. Ollé-Laprune. Le philosophe dont la subtile analyse, entre 1867 et 1878, épiait l'origine « subjective » de la croyance, et le moraliste qui, surtout de 1890 à 1898, cherchait à développer les germes de l'action, étaient un seul et même homme et accomplissaient une seule et même besogne. Et c'est justement l'homogénéité de cette besogne qui en faisait l'originalité.

Lorsque parurent le livre du *Prix de la vie*[1] et ce tout petit écrit : *Les Sources de la Paix intellectuelle*, que M. Gounod appelait « l'une des productions les plus opportunes de notre temps », le groupe qu'avait fondé M. Paul Desjardins, sous le beau nom d'*Union pour l'action morale*, était dans tout son éclat; un certain nombre d'esprits, naturellement fascinés, s'installaient

1. Peu de temps après la mort de M. Ollé-Laprune, S. Em. le cardinal Perraud, évêque d'Autun, membre de l'Académie française, adressant à ses diocésains une instruction pastorale sous ce titre : *le Prix de la vie*, y rappelait le très beau livre « qui lui avait suggéré l'inspiration dominante et le titre même de cette instruction ». M. Michel Salomon (*Etudes et portraits littéraires*, p. 198 et suiv., Paris, Plon. 1896) a donné une analyse de ce livre de M. Ollé-Laprune.

avec enthousiasme sur ce large terrain de l'action morale, où l'on pouvait, en s'aidant pour le bien, oublier les divergences confessionnelles. N'était-il point à craindre qu'un jour ou l'autre, au lieu de considérer comme un pis-aller ce morcellement des consciences et cette absence de trait d'union intellectuel entre les hommes de bonne volonté, on en vînt à regarder l'action morale comme un substitut de la foi, et l'abdication de toute foi positive comme un idéal profitable à l'union ? Sous la poussée du protestantisme libéral, l'*Union pour l'action morale*, en ces dernières années, a rapidement descendu cette pente, et la généreuse initiative de M. Paul Desjardins a perdu, par cela même, un certain nombre des concours qui, dès la première heure, lui avaient été discrètement acquis. Cette malencontreuse destinée d'une belle tentative montre combien était opportune la position prise par M. Ollé-Laprune dans cet ordre de questions[1]. Ses écrits de philosophie pratique, ses appels à l'action morale, s'adressaient à tous, croyants et incroyants ; et les uns et les autres y trouvaient le langage qui leur convenait. Montrer aux uns, à ceux qui croient, que l'action morale, — cette pratique de la vérité, — est la conséquence de la lumière, que leur volonté doit infatigablement déduire cette conséquence, qu' « un catholique est et doit être un homme, et un homme supérieur aux autres[2] » ; et montrer aux autres, ceux qui ne croient pas encore, que l'action

1. Voy., sur l'unification de l'être humain par la croyance et sur les rapports de la croyance et de 'action, quelques pages de M. l'abbé Besse (*Revue néo-scolastique*. août 1898, pp. 249-250). M. George Fonsegrive, dans les pages émues qu'il a consacrées à M. Ollé-Laprune, apprécie très finement la position de l'auteur du *Prix de la vie* à l'endroit de l'*Union pour l'action morale* (*Quinzaine*, 16 avril 1898, p. 22).

2. Paul Gaultier, *Le Sillon*, 10 mars 1898, p. 142.

morale peut être une étape vers la lumière, que la grâce les peut soutenir à travers le prolongement de cette étape et qu'il y a, dès lors, connexité et répercussion constante entre le bon usage de la pensée et le bon usage de l'existence; établir ainsi la valeur de l'action morale, soit qu'elle précède la foi, soit qu'elle la suive; convier ensuite les uns et les autres, dûment informés du prix de leur vie, à une communauté d'action, mais maintenir fermement que cette action ne saurait éternellement se suffire à elle-même sans une racine doctrinale, qu'elle est pour les uns l'épanouissement de la lumière et qu'elle en est pour les autres comme le premier scintillement, que l'unité des bonnes volontés est le prélude de l'unité des croyances, et que, bien loin d'y suppléer avantageusement, elle la prépare et finit par la postuler : tel était le but constant auquel tendait M. Ollé-Laprune. D'un mot original, le R. P. Roure a écrit quelque part[1] que la philosophie de M. Ollé-Laprune est une philosophie *continue*, qu'elle est dominée par l'idée de « la loi de continuité ou de relation dans l'échelle des êtres et dans les divers aspects de l'être », et que les doctrines de M. Ollé-Laprune sur la parenté du vrai et du beau, sur la liaison de l'intelligence et de la volonté, sur les rapports de la pensée et de l'action, sont des explications diverses de cette loi de « continuité ». On ne saurait mieux dire, et M. Ollé-Laprune, en effet, persuadé que le vrai et le bien s'appellent et s'enchaînent, tenait fermement, tout à la fois, à ne décourager aucune bonne volonté dans la recherche du bien et à ne laisser aucune intelligence s'arrêter dans la recherche du vrai; il ne voulait ni qu'on jugeât les incroyants incapables ou indignes d'être des hommes de charité ni qu'on en usât avec la vertu de charité comme avec un

1. *Etudes religieuses*, 20 octobre 1898.

mol oreiller sur lequel s'accouderait, insouciant et presque satisfait de lui-même, l'agnosticisme sceptique et béat. Le vieil Abelly raconte, en un endroit, que saint Vincent de Paul, sentant un jour la foi défaillir en lui, prit la résolution de s'adonner toute sa vie au service des pauvres pour l'amour de Dieu, et que cette décision lui rendit la foi. L'action morale et sociale avait donc été, pour Vincent de Paul, une sorte d'introduction à la reconnaissance de Dieu. Il faut relire cette histoire dans le texte naïf du bon chanoine : elle nous semble illustrer, à la façon d'une leçon de choses, la doctrine de M. Ollé-Laprune.

Point de départ pour les incroyants, l'action morale et sociale lui apparaissait comme un point d'arrivée pour les croyants ; il les pressait de se hâter vers ce terme, de travailler au bien de leurs semblables d'une façon digne de leur foi ; et les objurgations d'agir, que M. Ollé-Laprune prodiguait aux catholiques, n'étaient pas des épisodes dans son activité de penseur, mais bien plutôt la conséquence naturelle de sa philosophie doctrinale.

J'ai deux ou trois travaux dans l'esprit, écrivait-il en 1884 ; je voudrais bien les entreprendre et les mener à bonne fin.

L'un, c'est ce qui est le sujet même de mon cours à l'Ecole normale.

Je voudrais bien voir quel est l'objet de la philosophie, ce que l'on prétend faire quand on se met à philosopher, quel est aujourd'hui le rôle de la philosophie. Comme cette étude m'a amené à considérer de près ce que c'est que précision et exactitude, je voudrais insister sur ce point, et cela pourrait donner lieu à un article.

Mon autre travail, d'une nature moins proprement philosophique, consisterait à caractériser ce grand fait, fait singulier et éminent, le catholicisme. Je voudrais montrer que c'est un fait incomparable, et je voudrais insister sur

ceci : unité, stabilité, rigidité, si l'on veut, et, avec cela, variété, mouvement, et une sorte d'heureuse souplesse et facilité d'accommodation. Je voudrais tirer tout cela au clair. Je montrerais ce que la foi laisse à l'esprit de vraie liberté. Je ne diminuerais en rien la vérité, je voudrais montrer que, vue telle qu'elle est, prise telle qu'elle est, avec toutes ses impérieuses exigences, nullement amoindrie, nullement abaissée, nullement arrangée, sans aucun compromis, sans aucune transaction, par sa seule vertu, alors qu'elle est exacte, nette, précise, elle est large, elle laisse ou donne à l'esprit de l'élan. Etudier les exigences de la foi, montrer en quoi elles consistent, à quoi strictement elles se réduisent, — et cela sans rien perdre de la sève chrétienne, tout au contraire, — ce serait faire une œuvre qui répondrait bien aux besoins de ce temps.

Enfin, j'ai dans l'esprit un troisième travail, plus pratique, plus près des détails de la vie et de la conduite. Ce serait sur l'esprit chrétien.

La commune inspiration de ces trois travaux semble être le besoin de voir clair et d'avoir des idées précises et nettes pour avoir une conduite ferme. Le premier revient à ceci : Qu'est-ce que philosopher? Le second : Qu'est-ce que croire en chrétien catholique? Le troisième : Qu'est-ce qu'agir en chrétien catholique?

Je me mets au pied de la croix de Jésus-Christ dans ce jour du Vendredi saint.

On voit par ces lignes, datées du vendredi saint de l'an 1884, que M. Ollé-Laprune estimait encore faire œuvre de philosophie en déduisant clairement et en faisant nettement comprendre les lois de l'action chrétienne. Soit qu'il rapportât de Rome, en même temps qu'un souvenir durable, un opuscule qui fit du bruit et qui demeura comme une sorte de méthode pour comprendre et appliquer la pensée romaine; soit que, s'adressant à des auditoires jaloux de se défendre contre le « mal social », il leur indiquât, du haut de la morale

chrétienne, leur responsabilité dans l'avènement de ce mal[1] ; soit qu'il proposât à ses concitoyens des Basses-Pyrénées, sous le titre : *Attention et courage*, des conseils d'action pratique, il partait de cette idée que les catholiques doivent se conduire en fils de lumière, et c'est en vertu des mêmes principes qu'il était, tout à la fois, très exigeant pour ses coreligionnaires, qui devaient mériter incessamment d'avoir été les élus de la vérité, et très accueillant pour les bonnes volontés du dehors, qui pouvaient à peu de frais, Dieu aidant, mériter d'en devenir les élues.

Son attachement à toutes les conséquences morales et sociales du christianisme catholique et la confiante tolérance qu'il témoignait aux consciences exotiques, et qu'attesta, parmi tant d'autres preuves, son article sur le jubilé de M. Naville, se rattachaient au même fondement. Méditons, pour nous en convaincre, ces lignes qu'il adressait un jour à M. Secrétan :

Je suis catholique dans le sens précis et rigoureusement exact du mot : je suis d'esprit et de cœur catholique, et le vrai et complet christianisme est là pour moi. Je crois ce que croit l'Eglise catholique romaine. Je n'ai aucune arrière-pensée, aucune réserve, aucune hésitation dans ma

1. « J'étais aux côtés de M. Ollé-Laprune, écrit M. Charles Huit, le jour où, dans une réunion organisée au quartier Latin par le *Comité de défense et de progrès social*, il fit une éloquente conférence sur la responsabilité de chacun devant le mal social ; l'auditoire était houleux ; des interruptions injurieuses ou saugrenues couvraient à tout instant la voix de l'orateur ; et lui, aussi calme, aussi maître de sa pensée que s'il eût parlé devant ses chers élèves de l'Ecole normale, il ne descendit de la tribune qu'après avoir poursuivi jusqu'au bout sa courageuse démonstration. La fermeté du citoyen s'alliait naturellement chez lui à la sérénité du philosophe. » (*Enseignement chrétien*, 16 mai 1898, p. 294.)

soumission à l'infaillible autorité de l'Eglise et de son chef infaillible, le Souverain Pontife. J'accepte toutes les définitions du Concile du Vatican. Je sais, Monsieur, que votre foi n'est pas la mienne. Mais je suis persuadé que ce profond dissentiment entre nous ne peut nous empêcher de nous rapprocher affectueusement l'un de l'autre. Je reconnais avec bonheur ce qu'il y a dans votre pensée, et, laissez-moi le dire, dans votre âme tout entière, de sève chrétienne.

Je salue respectueusement en vous le philosophe dévoué de cœur aux vérités morales et religieuses, le chrétien décidé à servir courageusement la cause du christianisme. Certes, quand on se sent incliné d'esprit et de cœur (pour reprendre vos belles expressions) vers un homme, un penseur, un écrivain, on souhaiterait que l'accord sur les grandes choses aimées et poursuivies en commun fût complet. Mais l'aspiration commune vers ce que vous appelez l'excellence véritable et l'entente établie sur plusieurs points peuvent entretenir la sympathie après l'avoir provoquée. C'est mon espoir qu'il en sera ainsi entre nous.

Ainsi sa tolérance était une forme de sa foi. Elle ne laissait jamais transparaître cette arrière-pensée, qui jadis passait pour distinguée, qu'intrinsèquement tous les systèmes se valent, et qu'aux regards d'une justice supérieure, toutes les formes religieuses auraient, sinon la même vérité, du moins la même vertu. Elle était un acte de double confiance, confiance à l'égard de l'âme d'autrui, confiance à l'égard de la vérité; elle était la conséquence de l'idée qu'il se faisait de la vérité religieuse. La foi, pour lui, n'était pas un meuble de l'âme, mais une atmosphère où l'âme baignait. La foi, pour lui, ne se séparait pas de la vie; et nous avons ici l'explication des services qu'il rendit à la philosophie, des bienfaits dont un certain nombre d'incroyants lui furent redevables, de l'efficace impulsion qu'un cer-

tain nombre de catholiques trouvèrent auprès de lui ; nous avons ici l'idée maîtresse de sa pensée, l'idée directrice de son rôle public, et l'idée mère, enfin, de sa propre existence intime.

VI

Il est des voiles qu'on ne peut soulever qu'à demi ; toute piété a sa pudeur. Dans toute vie intérieure fortement conduite, on pressent une part de mystère, d'indéfini, ou tout au moins d'inédit; la mort donne-t-elle le droit de violer des secrets et d'interrompre des silences où Dieu seul savait lire et se plaisait à lire ? Et puisque, sans nul doute, il eût répugné à la discrète nature de M. Ollé-Laprune de faire étalage de son âme, n'est-ce pas notre premier devoir, en l'espèce, d'accepter l'héritage de cette délicatesse et d'en tenir compte? Une série de livrets ont été retrouvés dans ses tiroirs, écrits au jour le jour; ils nous font d'autant mieux connaître son âme qu'il y cherche moins à la faire connaître. Nous ne les entr'ouvrirons que d'une main légère. Rien de commun entre ces carnets et le « journal intime » où les amateurs d'analyse se complaisent trop souvent à amuser leur esprit et à disséquer leur cœur. Ce n'est point en présence de lui-même que se mettait M. Ollé-Laprune durant ces quarts d'heure de recueillement: c'était en présence de Dieu ; et ce n'est point avec lui-même qu'il dialoguait, mais avec Dieu. Plusieurs textes évangéliques reviennent fréquemment à travers ces petits cahiers : *Quid vis me facere?...*

Christianus, alter Christus... Porro unum est necessarium... Oportet illum regnare... Glorificate et portate Deum in corpore vestro... Dei adjutores sumus... Suavis Dominus universis.

Ils sont présents à l'âme de M. Ollé-Laprune, alors même qu'il ne les répète point; ils sont comme le sel de sa pensée, le ferment de son action. L'on pourrait suivre, année par année, jour par jour, à l'aide de ces carnets, le travail presque religieux auquel s'assujettissait cette conscience d'élite à l'origine de toutes ses initiatives, — initiatives de penseur, d'écrivain, d'orateur et d'apôtre; avant de vivre sa vie devant les hommes, il la mûrissait devant Dieu.

Lorsque la finesse de l'esprit devient l'auxiliaire de la bonté du cœur, je ne sais quel sens des nuances vient perfectionner et parachever la vertu de charité; il en résulte une délicatesse de conscience, spécialement instructive et aimable chez les méditatifs qui ont le sentiment de vivre sous l'œil de Dieu et qui rendent à Dieu regard pour regard. C'était le cas de M. Ollé-Laprune, et c'est dans cette délicatesse si sûre et si droite qu'il trouvait tout à la fois, suivant les circonstances, la force d'âme nécessaire pour pousser l'aménité jusqu'à la clémence, et la force de vouloir qui suscite les invincibles fermetés. Ses papiers intimes enseignent, en une leçon perpétuelle, la science chrétienne de concerter une résolution, de la discuter avec soi-même, de l'épurer, de l'offrir à Dieu et de l'épuiser. On l'y voit sans cesse en quête du devoir, accessible aux influences et aux avis pendant la période de recherche, prisonnier de lui-même et de Dieu dès qu'il a trouvé; scrupuleux à connaître la volonté d'En Haut et scrupuleux à la remplir; mais les premiers scrupules s'attardaient et s'épanchaient en réflexions, en prières, en amicales

causeries; les seconds, au contraire, se condensaient, inflexibles, en une décision prompte et tenace. Les tourments de volonté sont de deux sortes : les uns préparent la détermination, les autres retardent l'action; M. Ollé-Laprune ne donnait accès qu'aux premiers. De tourments de pensée, au sens qu'un Jouffroy eût attaché à ces mots, on peut croire qu'il n'en eut jamais; ses papiers intimes n'en conservent aucune trace. Si quelque crise intellectuelle lui fût advenue, qui eût mis en péril sa foi, bien loin de s'en vanter comme d'une explosion d'originalité, il eût considéré cette crise comme une menace de faillite morale : « penser par soi-même », à la façon dont un certain rationalisme entendait cette expression, lui eût fait l'effet de penser contre soi-même; ayant dûment étudié les fondements de sa foi, en ayant constaté la solide valeur, il les maintenait avec jalousie comme la première assise de son esprit; il voulait aller, avec *toute sa pensée* intégralement outillée, jusqu'au terme de *toute sa pensée* intégralement professée; ainsi comprenait-il le travail philosophique et la jouissance philosophique; et cette disposition d'âme ne lui apparaissait pas seulement comme « un trait de caractère personnel, mais comme la vertu suprême du philosophe[1] ».

L'intelligence, chez lui, était toujours sereine, et la conscience toujours éveillée, toujours aiguisée. Vous entrevoyez, derrière cette page de prière ou de débats avec lui-même, une incertitude, une oscillation; est-ce une lutte de la volonté contre une défaillance menaçante? Nullement, le but final de l'action demeure toujours clair et stable; c'est au sujet des meilleurs moyens à prendre pour approcher de ce but que des doutes s'élèvent et qu'un conflit s'engage, conflit d'ar-

1. Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, p. 21.

guments et conflit de scrupules. Mais Dieu est là, tout proche, pacificateur de cette âme naturellement pacifique, et les doutes s'affaissent, et le conflit s'apaise.

Je passerai cette journée dans le recueillement, écrit-il un matin; je reverrai ce discours sous vos yeux, ô mon Maître ; je le prononcerai ce soir pour vous, et, s'il paraît accueilli avec faveur, vous me défendrez contre la vanité, ce venin corrupteur de tout bien...

Inscrivons ces lignes dans notre souvenir, comme préface aux divers discours qui composent son livre posthume *La Vitalité chrétienne*[1] ; et contemplant alors dans chacun de ces discours l'expiration d'une prière, nous serons des auditeurs moins indignes de l'orateur.

Aujourd'hui, saint Jérôme, docteur, écrit-il une autre fois. Je veux l'implorer tout spécialement. J'ai à enseigner. Que ma vie soit toujours d'accord avec ma foi : *Cœpit facere et docere.*

Quel honneur d'avoir à enseigner ! Enseigner. Exercer une action sur les esprits, sur les âmes. Communiquer la vérité. Que je le fasse avec respect, avec amour pour la vérité et pour les âmes. Je vous le demande, ô mon Dieu, par l'intercession du docteur dont nous célébrons aujourd'hui la fête.

O Jésus, ô Maître divin, enseignez-moi à enseigner.

Ainsi méditait-il, avant de former les jeunes esprits à la méditation ; et face à face avec lui-même, il renouvelait son don personnel à la Vérité, avant de demander à d'autres, à ceux dont il voulait faire ses disciples, une pareille donation. Et comment n'eût-il pas été éloquent, d'une éloquence débordante de vie, lorsqu'il abordait un auditoire après avoir jeté sur des calepins intimes ces phrases brûlantes qui semblent d'un hymne :

1. Paris, Perrin, 1901.

O mon Dieu, je vois d'ici le soleil qui commence à illuminer les cimes des montagnes. J'en aperçois une surtout qui est déjà toute brillante. Les montagnes moins élevées se revêtent d'une teinte bleuâtre, légère vapeur lumineuse, qui annonce que le soleil va bientôt les atteindre. Le bas des montagnes, dans cette gorge étroite, est encore dans l'ombre. Ce spectacle est beau. Et c'est pour moi l'image de votre grâce, ô mon Dieu.

Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.

Desursum. Entends-tu, mon âme? *Desursum.* Ne cherchons pas en bas, dans ce qui est purement de l'homme, les principes qui doivent être notre lumière.

Desursum, descendens a Patre luminum. Eclairez-moi, ô Père des lumières, illuminez mon intelligence, pénétrez jusque dans les replis les plus intimes de mon être. Que je me connaisse faible, misérable, impuissant, mais semblable à vous par la faculté de connaître et d'aimer, racheté du sang de Jésus-Christ, animé de votre Esprit vivifiant. Que je vous connaisse, ô mon Dieu, si grand, si bon; mon Créateur, mon Rédempteur, mon Sanctificateur : le Saint des Saints. *Omne datum optimum... desursum est, descendens a Patre luminum.*

Il s'en allait alors, là où il était attendu, parler comme il avait écrit, d'une âme débordante; les « paroles qu'il tirait du fond de la poitrine avaient un éclat contenu et comme un tressaillement sonore d'émotion discrète[1] »; il réchauffait par cet éclat, communiquait cette émotion, et puis rentrait à son foyer, sanctuaire digne de son âme. Au lendemain de pareils essors, se pressaient sous sa plume, avec une instance qui n'acceptait ni trêve ni merci, une série de plans de travaux éventuels, convergeant tous vers une même

1. Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, p. 14.

fin, la fin souveraine; témoin ce fragment, recueilli dans l'un de ses cartons, et qui semble dater de la fin de sa vie :

Il y aurait à étudier :

L'enseignement de la philosophie, le rôle de la philosophie dans notre société moderne.

Science et religion.

Philosophie.

Ce que M. Georges Picot, dans son discours d'Amiens, a appelé « les Mœurs de la liberté ».

Je voudrais étudier « l'apprentissage de la liberté » intellectuelle et politique.

Montalembert.

Etude sur les nouveautés des lettres à Lucilius.

Etude sur saint Léon le Grand.

Et encore, en un autre de ses feuillets :

Puisque je ne pourrai pas me reposer l'année scolaire prochaine 1897-1898, il faut penser au cours que je pourrai faire. Pourquoi pas une sorte de résumé des principes de ma philosophie: idées directrices, esprit, méthode, résultats, en métaphysique, en psychologie, en logique, en morale, en théodicée : ce que l'on peut considérer comme acquis, et puis les hypothèses, et les soupçons, et les désirs... Les points fixes, l'évolution.

M. Ollé-Laprune commença ce cours en novembre 1897, cours synthétique, effort d'un esprit qui voulait se ramasser sur lui-même pour s'élever ensuite plus haut encore. Il faisait, en présence de son jeune auditoire, une sorte de condensation philosophique, un sommaire de tout ce qu'il y avait de plus intime en sa pensée. Et, précisément à cette date, l'Académie des sciences morales l'appelait au milieu d'elle, comme philosophe. Cette élection ne lui fit point l'effet d'une

récompense, mais, si l'on peut ainsi dire, d'une conquête; l'Institut pour lui n'était point une retraite, mais une étape. S'il eût accepté de n'être qu'un moraliste, il aurait pu, depuis longtemps, franchir la porte de la section de morale : au nom même de sa foi, il avait prétendu être philosophe avec toute sa foi; c'est dans la section de philosophie qu'il voulait, tel quel, être introduit; il se réjouit de son élection comme d'une leçon pour ceux qui déniaient à un chrétien la possibilité d'être philosophe. Et de ce succès, d'autant plus précieux qu'il fut plus disputé, lui-même ne triompha point; mais il voulait que sa foi en triomphât. Trois lignes, trouvées dans son tiroir, écrites le jour même de son élection, nous montrent avec quels sentiments il accueillit cette victoire tardive de sa doctrine philosophique :

Dieu soit loué :

Et que cela serve à faire sanctifier son nom, à promouvoir son règne, à accomplir et faire accomplir sa sainte volonté.

Son succès devant les hommes n'avait de prix à ses yeux qu'autant qu'il pouvait être interprété comme un succès du christianisme.

Découvertes par les siens, peu de semaines après, sur un modeste morceau de papier, ces fortes et belles paroles brillèrent, devant leurs yeux mouillés de larmes, comme une sorte de *Nunc dimittis*. Le Seigneur, dans l'intervalle, avait renvoyé son serviteur : M. Ollé-Laprune avait à peine survécu à un honneur qui était en quelque mesure une réparation. Il avait écrit, autrefois, sur l'un de ses carnets intimes : « Que le Maître me trouve prêt à paraître devant lui, comme il voudra, quand il voudra ! » La mort, en février 1898, le saisit à peu près soudainement; cette aspiration résignée fut pleinement exaucée. Jaloux de suivre le Christ dans le

sacrifice comme il l'avait suivi dans l'action, il fit son sacrifice : le mot est de lui, et c'est l'un des derniers qu'il ait prononcés. Sur ses lèvres déjà pâlies, des demi-phrases survinrent, toutes pleines de pensées et toutes pleines de foi ; et, jointes au spectacle qu'il donnait, elles étaient comme une philosophie vivante de l'immolation. Ayant toujours rêvé et voulu que tous les battements de son cœur fussent profitables à Dieu et aux hommes, il voulut que l'arrêt même de son cœur fût de quelque prix pour le salut d'autrui, et ce qu'il voulut, il l'obtint. Il offrit à Dieu sa douleur, la douleur des siens, lui laissant le soin souverain d'appliquer les mérites de l'offrande ; et Dieu les appliqua. Il avait admiré, sur l'un des livrets auxquels il confiait le meilleur de son âme, cette phrase d'Amiel : « La mort elle-même peut devenir un consentement, donc un acte moral. » Sa mort, à lui, fut mieux qu'un acte moral, elle fut un acte de religion. C'est en sage du christianisme qu'il expira.

IV

LE CATHOLICISME SOCIAL AU PARLEMENT
CHARLES LECOUR-GRANDMAISON

Lorsque l'avenir, épris de justice et jaloux, dès lors, de revendiquer la part de l'Eglise dans l'œuvre du progrès social, essaiera de retrouver les noms des initiateurs catholiques qui, laborieusement, presque obscurément, jetèrent des germes, et laissèrent à d'autres — non-catholiques — l'honneur des moissons, le souvenir de M. Lecour-Grandmaison, que le Sénat vient de perdre, prendra le relief d'un exemple.

On a regretté, ces jours-ci, sa précoce disparition, en des termes qu'il eût aimés : ami du travail discret et préférant au bruit la besogne, il ne demandait qu'une chose : être estimé et employé comme une loyale « unité », dans l'armée dont il faisait partie ; et c'est comme tel qu'il a été célébré, dans la presse et à la tribune.

Les cartons du Parlement sont d'étranges oubliettes : toute une velléité d'œuvre législative y sommeille, signée Lecour-Grandmaison, et ceux qui l'exhument et l'exhumeront pour en tirer, soit comme députés, soit même comme ministres, des projets de lois qu'ils étiquetteront de leur nom, se garderont bien, je le crains

fort, de rendre à ce catholique son droit de paternité. C'est ainsi qu'il y a cinq ans, sous le cabinet Bourgeois, on vantait couramment un certain projet Mesureur sur l'organisation du travail; et la classe ouvrière est devenue reconnaissante à M. Mesureur de ses intentions et de ses actes, sans se douter que ce projet tant admiré reproduisait, en ses grandes lignes, une proposition de loi déposée vers 1888 par M. Lecour-Grandmaison.

Il semble, en vérité, que les catholiques soient comme prédestinés à être, la plupart du temps, des méconnus. Pourquoi s'en lamenteraient-ils, d'ailleurs? Ce trait n'accentue-t-il pas leur ressemblance avec Jésus leur maître, qui fut et qui est encore le plus grand des méconnus? Tout ce qu'il y a de généreux dans notre univers procède de son souffle et de son esprit : la philanthropie — celle des autres — dérive de sa charité, à lui; la solidarité — celle des autres — dérive de sa « fraternité », à lui; et lorsqu'on fait du bien, parmi nous, hors de Jésus et sans Jésus, ce bien est un plagiat de Jésus. Il a deux sortes de disciples, ceux qui l'imitent en l'adorant, et ceux qui le suivent en le désavouant; mais il les avoue tous, lui, et il les aime tous; et l'on dirait que parfois il se plaît à voir sa personnalité méconnue, pourvu que les maximes de son Evangile commencent de rayonner.

Nous ne plaindrons donc jamais un chrétien qui voit son programme réalisé par d'autres : la vie d'un tel chrétien reproduit plus adéquatement celle de son Maître.

Au reste, le travail assidu, toujours poursuivi dans une même direction, finit toujours par faire brèche. M. Lecour-Grandmaison, au Sénat, appartenait à un groupe qui, toutes les fois qu'une réforme sociale était en jeu, opposait une attitude timide et nous allions dire

renfrognée, et qui, bien qu'ayant pris à tâche de défendre les intérêts religieux, soutenait inconsciemment, en fait d'économie sociale, toutes les conséquences du faux libéralisme révolutionnaire. Son énergique initiative — d'ordinaire appuyée par son ami M. de Lamarzelle, l'éloquent professeur de l'Institut catholique de Paris — savait se détacher de ce groupe pour plaider, à la tribune, la cause des réformes et la cause de l'organisation professionnelle.

Le Collège libre des sciences sociales, l'Ecole libre des sciences politiques et sociales de Lille, certains conseils supérieurs créés au ministère du Commerce, s'adjoignirent le concours de cet homme politique unanimement respecté, qui ne se distinguait de ses coreligionnaires de droite que pour être plus chrétien qu'eux.

Il avait, jeune encore, fait une thèse remarquée sur *la Condition des gens de mer*. On sait que, tandis que le Code civil est pour ainsi dire muet sur les rapports des travailleurs et des patrons, le Code de commerce de 1807 contenait déjà un titre entier, sur l'engagement et les loyers des matelots et gens de l'équipage. Même durant la période du XIXe siècle où l'anarchie à peu près absolue régna dans le monde du travail, les gens de mer, eux, étaient organisés. M. Lecour-Grandmaison, en étudiant ce vestige des époques d'antan, où le lien professionnel entre les hommes était reconnu par la loi, préludait à son activité de législateur. De la vieille France, il passa à l'observation de l'étranger : un livre classique sur les *Trades-Unions*, que tous les Anglais connaissent, fut traduit en français par ses soins. Ainsi, dans l'espace comme dans le temps, il constatait l'existence, et dès lors la possibilité, d'une organisation professionnelle sérieuse et efficace. De cette constatation, et du travail de sa conscience chrétienne, résultèrent les divers projets de loi auxquels, tout à

l'heure, nous faisions allusion, et que commentaient, au fur et à mesure de leur présentation, des articles de la revue l'*Association catholique*. La personnalité de leur auteur s'effaçait; l'idée féconde subsistait; elle circulait, elle faisait son chemin dans les esprits avant de faire son entrée dans le Code.

Ce que tel tribun du radicalisme affichait comme une grande réforme, M. Lecour-Grandmaison, poussé par une sorte de déduction de ses convictions chrétiennes, l'avait proposé, il y a dix ans, il y a quinze ans; et ses amis politiques, à cette date arriérée, avaient feint de ne s'en point apercevoir, pour lui épargner un blâme; et ses adversaires politiques avaient feint, eux aussi, de ne s'en point apercevoir, mais avaient retenu l'initiative, pour l'imiter... Le peuple a des courtisans qu'il connaît et des champions que l'histoire fera connaître : M. Lecour-Grandmaison était de ceux-ci.

Au moment où la mort l'a surpris, il étudiait le livre de M. de Saint-Aubert sur *les Assurances ouvrières dans l'empire d'Allemagne;* il se disposait une fois encore, pour la discussion à laquelle doivent donner lieu les projets de loi sur l'assurance, à parler en chrétien et à voter en chrétien. Je sais plus d'un sénateur, acolyte docile et peut-être convaincu de la « défense républicaine », qui eût considéré les idées sociales de ce monarchiste comme dangereusement révolutionnaires.

M. Lecour-Grandmaison ne s'en inquiétait point; dans certaine lettre datant de 1865, et consacrée au problème social, M. le comte de Chambord avait été révolutionnaire avant lui. Tout ce qu'il y a d'exact et d'équitable dans la pensée socialiste s'énonçait déjà, il y a plus d'un quart de siècle, dans les écrits de certains sociologues catholiques, que la fidélité à un idéal politique enseveli dans la tombe de M. le comte de Chambord a malheu-

reusement détournés de l'action pratique, mais que la fidélité à leur idéal social permet de saluer, en quelque mesure, comme les précurseurs de la société de demain. Oui, l'histoire a de ces paradoxes, ou Dieu a de ces justices : ceux qui semblaient les archaïsants sont des avant-coureurs. Ils se résignent aisément — et ils ont raison — à cette étrange fortune d'être nés trop tôt dans un monde trop vieux, et qui fait en ce moment peau neuve : interrogez là-dessus leur maître à tous, M. le marquis de la Tour-du-Pin-la-Charce; il est sûr de l'avenir comme de sa foi de chrétien. Et c'est grand deuil pour nous tous lorsque le XXe siècle, à peine éclos, tranche brutalement quelqu'une de ces nobles existences, qui semblaient avoir le droit, après l'ingrat travail par lequel elles avaient défié le XIXe siècle, d'épier les préludes du succès, et d'en prendre acte.

Mais pourquoi s'endeuiller? L'humanité ne fait voir que des préludes; et désormais, proche de Dieu, le regard de M. Lecour-Grandmaison plonge bien plus haut et bien plus loin...

TROISIÈME PARTIE

LES RÉCENTES MANIFESTATIONS DU CATHOLICISME SOCIAL

UNE CAMPAGNE DÉMOCRATIQUE EN FAVEUR DU REPOS DOMINICAL

En septembre 1897, le Congrès international pour la protection ouvrière, réuni à Zurich, entendait un rapport sur le repos du dimanche. La question était envisagée sous les points de vue les plus variés : l'hygiène, l'économie sociale, les expériences législatives, l'histoire, étaient sollicitées d'apporter leurs témoignages, et tous ces témoignages convergeaient ; ils attestaient la nécessité du repos dominical, la conformité de cet usage avec les besoins de l'humanité. La loi du dimanche, que son origine transcendante et son caractère révélé suffisent à recommander au docile respect des croyants, recevait ainsi l'hommage et l'adhésion de la science positive, appuyée sur des raisons empiriques et sur des considérants d'ordre purement humain. Le distingué rapporteur, qui faisait contresigner les décrets du Sinaï par cette assemblée d'hommes d'expérience, étrangers à toute préoccupation confessionnelle et socialistes en majorité, n'était autre

que M. l'abbé Beck, professeur à l'Université de Fribourg.

Une page de son rapport, dans laquelle il développe ce qu'il appelle *le côté politique de la question du dimanche*, me paraît avoir une saveur toute spéciale. « Nous sommes, écrit M. l'abbé Beck, des démocrates convaincus, et, comme tels, partisans du suffrage universel. Nous voulons que les peuples, autant que leur permettent leurs constitutions, se gouvernent eux-mêmes par l'intermédiaire de leurs représentants. Or l'usage raisonnable des droits politiques exige une formation, une organisation politiques. D'où vient que de nos jours, dans les États républicains, un grand nombre de citoyens éprouvent un dégoût, une apathie pour la vie politique? Sans doute, entre cet état et l'esclavage du dimanche, il y a une étroite connexion. Il ne suffit pas de dire au peuple : Tu es libre en vertu de la loi; tu es, en vertu du suffrage universel, le pouvoir dirigeant, dans tes mains sont les urnes d'où dépend le sort du monde. Comment libre? Là où l'on n'est pas même libre de consacrer un jour sur sept à ses aspirations les plus élevées, à l'idéal suprême de l'humanité! Comment souverain? quand on ne trouve pas même le temps de prononcer dans une réunion d'hommes libres une libre parole sur les intérêts du pays! Voulons-nous être un peuple politiquement émancipé? Voulons-nous que les classes ouvrières, avec discipline, vigueur, suite et persévérance, prennent part aux combats politiques du temps présent pour la défense de leurs droits les plus sacrés? Dès lors, nous devons exempter le dimanche des peines et fatigues de la semaine. Tant que le dimanche ne sera pas jour de repos, le citoyen ne pourra méditer sur les intérêts de sa patrie et de sa profession, ne pourra s'instruire et remplir au scrutin ses devoirs politiques. »

Il me semble que la démocratie française, qui a les mêmes besoins que la démocratie suisse, doit avoir les mêmes exigences.

Que les lois n'aient qu'une demi-puissance lorsque les mœurs y demeurent hostiles, c'est ce que personne ne songe à contester, de même qu'on doit reconnaître, en revanche, que dans un état social qui maintient à sa base des inégalités économiques accentuées, le progrès des mœurs en faveur du repos du dimanche ne peut pas amener, à lui seul, des effets décisifs. Or nous avons entendu, souvent, les adversaires de la loi dominicale alléguer — non point, à vrai dire, des manifestations du quatrième Etat — mais du moins des anecdotes empruntées à la vie ouvrière, pour prétendre que la fixation, usuelle ou légale, d'un jour de repos hebdomadaire, n'apparaît point comme souhaitable à l'unanimité des travailleurs, et que certains regarderaient comme une gêne, comme un attentat à leur liberté personnelle, de voir le repos du dimanche, en fait ou en droit, généralement établi. L'expérience prouve, d'autre part, qu'il est des patrons qui regarderaient à leur tour comme une gêne de ne plus pouvoir faire travailler le dimanche, c'est-à-dire de ne plus pouvoir attenter à la liberté de leurs subordonnés.

Réfuter ces préjugés et vaincre ces hostilités, c'est faire œuvre d'éducation démocratique, et j'ajoute qu'en vue de cette œuvre, on peut faire intervenir des arguments d'ordre démocratique. Les raisons tirées de l'hygiène sont parfois sans prise, lorsqu'elles se heurtent, soit à la confiance imprudente de l'ouvrier, sûr de ses forces physiques, soit à la brutalité de certains patrons, qui ont tôt fait de déclarer qu' « un ouvrier doit avoir des forces ». Aux raisons morales qui militent en faveur du repos du dimanche, d'aucuns riposteraient volontiers que l'économie politique, tout

comme la société elle-même, est « laïcisée »; et le Dieu des bonnes gens — ou, si l'on aime mieux, le Dieu de la religion naturelle — défenseur et garant d'un certain idéal de justice et d'équité, est parfois évincé, tout comme le Dieu des religions positives, par l'outrance de cette « laïcisation ». Quant aux raisons d'ordre économique, on croit les réfuter en prétextant les nécessités impérieuses de la concurrence. Les raisons civiques, peut-être, auraient plus d'ascendant sur un certain nombre d'esprits, que tous les autres arguments laissent indifférents.

A regarder au fond des choses, les objections ou les réserves que parfois on élève contre le repos du dimanche résultent toutes d'une erreur que la sociologie commence à définir et à condamner sous le nom d' « erreur individualiste ». Celui-ci prend en considération sa « libre pensée, » *à lui*, et méconnaît spontanément le droit qu'ont les autres d'accomplir leurs devoirs religieux. Celui-là prend en considération sa vigueur physique, *à lui* — à moins que ce ne soit sa présomption — et il voudrait trouver, chez tous ses semblables, le mépris personnel qu'il professe pour les préceptes de l'hygiène. Un troisième prend en considération son enrichissement, *à lui*, et ferme les yeux sur les ruines physiques et sociales qui risquent d'en être la rançon. Tous les trois opposent à l'absolutisme de la loi dominicale un autre absolutisme, celui de leurs individualités respectives. Qu'ils se représentent, au contraire, leur qualité de citoyens d'une démocratie : alors ils cesseront de s'isoler de leurs semblables et de s'ériger au-dessus d'eux; la vie civique est une communauté; elle offre à des concitoyens l'occasion constante (pour reprendre ici un mot de saint Paul) de se sentir membres les uns des autres; les préoccupations civiques, lorsqu'elles sont sincères, conscientes,

logiques, réfutent l'individualisme par le fait même qu'elles le font taire.

Examinée à ce point de vue, la question du repos dominical se révèle sous un aspect nouveau. Il est de l'avantage de la société civile que tous les citoyens soient mis en mesure, un jour par semaine, d'élever leurs regards et leurs esprits au-dessus de la machine ou du sillon, et d'envisager certains intérêts supérieurs; il est de l'avantage de la société civile, aussi, que ce jour de loisirs féconds, ce jour du *Sursum corda*, soit le même pour tous, afin qu'ils s'associent entre eux tous pour leur éducation réciproque.

Si la société religieuse n'avait pas pris cette initiative d'imposer à tous ses adhérents la commune jouissance d'un même jour de repos, la société civile l'eût probablement inventée.

On pourrait, en ce sens, tenter une apologie du repos dominical, au nom de l'intérêt politique de la démocratie française. On rêve, de çà de là, de donner à cette démocratie une part plus directe, plus effective, dans la gestion de ses propres affaires et dans la réglementation de sa propre vie; et des affiches électorales réclament, une fois tous les quatre ans, mais jamais plus d'une fois, l'institution du mandat impératif. De quelque façon que cette démocratie doive se gouverner, quelques évolutions politiques qu'elle prépare, quel que soit le port dont elle souhaite l'abri, il y a un fait bien certain, bien palpable : c'est qu'elle vit et qu'elle veut vivre d'une façon toujours plus adéquate aux déclarations qui depuis cent ans lui sont faites, et toujours avec plus de plénitude. Or, une voix de la libre Suisse nous disait tout à l'heure : « Tant que le dimanche ne sera pas un jour de repos, le citoyen ne pourra méditer sur les intérêts de sa patrie et de sa profession, ne pourra s'instruire et remplir au scrutin ses devoirs politiques. »

A l'exemple de ce prêtre, réclamons donc le repos du dimanche pour la culture politique de notre peuple, et pour ménager aux masses ce loisir intellectuel qui leur permette d'entrer en un contact immédiat avec les problèmes de la vie nationale. Sur une telle plate-forme, tous se peuvent tendre la main, aussi bien ceux qui vénèrent dans le dimanche une institution consacrée par Dieu, que ceux qui saluent l'immanence de Dieu dans la *Cité moderne.* Ils peuvent, les uns et les autres, acclamer le dimanche comme un jour libérateur, comme le jour où l'on se forme, où l'on se mûrit, où l'on réfléchit, jour de classe pour l'éducation civique, jour des pensées désintéressées et des actions désintéressées, comme le jour, enfin, où, tandis que certaines âmes prennent leur essor au-delà de la terre, toutes les âmes peuvent du moins s'élever au-dessus du terre-à-terre. Ce ne sont pas les croyants des diverses confessions qui, constatant en faveur du repos du dimanche ce genre de plaidoyer, seraient en droit de s'en inquiéter; attribuant à l'habitude dominicale une origine divine, ils ont *a priori* la sécurité que cette habitude ne tournera pas au détriment de Dieu, et que les facilités d'éducation, nous allions dire d'émancipation, qu'y trouvera l'humanité, seront comme une préface du règne divin. Que si, d'autre part, cette façon de recommander le repos du dimanche à une nation démocratique et de le présenter, en quelque sorte, comme un corollaire du suffrage universel, semblait plus périlleuse que persuasive à certaines personnes qui considèrent avec quelque ombrage l'élévation politique et sociale des masses populaires, je ne sais si l'on devrait tenir grand compte de ces susceptibilités : membres d'une société déterminée, voulant agir sur cette société déterminée, nous devons nous placer, tout naturellement, sur le terrain des réalités, terrain tout à la fois sûr et

large, et précis en même temps qu'éclectique, comme l'atteste précisément la variété des dévouements qu'a rencontrés chez nous, parmi les hommes de toutes croyances et de toutes opinions, la Ligue populaire pour le repos du dimanche.

II

LE CONGRÈS DE NOTTINGHAM

I

Entre ces multiples congrès qui sont, chaque année, comme le travail des vacances, il en fut un, en 1898, dont la portée fut considérable : il fut tenu au début de septembre par la *Catholic Truth Society*, à Nottingham, et le *Tablet* du 3 septembre 1898 en publia le compte rendu. Cette société d'apologétique catholique consacra, cette année-là, ses séances presque exclusivement à l'étude des questions sociales ; voilà un premier fait qui mérite d'être retenu ; avant de pousser plus loin, avant d'étudier soit la méthode adoptée par le Congrès, soit les conclusions qu'il rédigea, il importe de s'arrêter devant la leçon même que donnèrent les membres de la *Catholic Truth Society*, transformant un rendez-vous d'apologétique en un *meeting* de sociologie. Faire connaître le catholicisme tel qu'il est, non point avec les restrictions et les précautions que semblerait conseiller la prudence humaine, mais, tout au contraire, dans sa riche plénitude et dans son abrupte intégralité ; opposer à l'effritement des confessions séparées l'intangible et audacieuse cohésion du « bloc » romain ; montrer la

puissance de pénétration de ce bloc, mettre en saillie ce qu'on en pourrait appeler les angles conquérants; affirmer la maîtrise sociale à laquelle prétend le christianisme catholique, les principes au nom desquels il la réclame, et les principes, aussi, au nom desquels il la veut exercer : voilà la mission que la *Catholic Truth Society* s'est donnée. Suivant les moments, suivant les besoins que les heures successives révèlent, cette société s'attache, de préférence, à telle ou telle partie de cette vaste mission.

Et comme, dans ces dernières années, les décisions de Rome concernant les ordinations anglicanes ont, d'une façon nette et définitive, tranché certaines questions de discipline ecclésiastique et défini les voies correctes — les seules voies qui ne soient pas des impasses — par lesquelles l'Eglise anglicane peut rejoindre le commun bercail, la *Catholic Truth Society*, en 1898, a laissé de côté ces délicats problèmes, dont l'examen semble devenu oiseux puisque le Magistère Romain en a fixé la solution; et pour remplir sa tâche de révéler aux frères séparés toutes les énergies et toutes les exigences du catholicisme, elle leur en a présenté la doctrine sociale. Doctrine impérieuse, doctrine blessante pour les conclusions, longtemps acceptées comme des dogmes, du libéralisme économique; doctrine d'empiètement et d'usurpation au regard de tous ceux, catholiques ou non, qui ne reconnaissent à l'Eglise d'autre droit que de ménager à l'homme une bonne mort. Il n'y a pas si longtemps qu'à travers le monde l'opinion antichrétienne et une certaine opinion chrétienne s'accordaient et s'unissaient pour réduire l'Eglise au rôle de péagère, faisant passer l'être humain de ce monde dans l'autre; et lorsqu'on objectait, timidement, qu'avant le péage de l'Extrême-Onction il y avait celui du baptême, que l'Eglise nous introduit

dans cette vie avant de nous en retirer, et que, nous y ayant introduits, elle a quelque droit de nous y guider, on éveillait d'incorrigibles suspicions. N'était-il point à craindre que l'anglicanisme attentif, si profondément hostile au papisme et à toute idée de théocratie, éprouvât quelque soubresaut de révolte en recueillant, sur les lèvres des congressistes de la *Catholic Truth Society*, l'affirmation du droit qu'a le christianisme à s'immiscer dans les rapports sociaux? Rome a toujours rêvé, elle projette avec ténacité, depuis quelques années, de ressaisir les sympathies anglaises; et pour inaugurer un tel labeur, la *Catholic Truth Society* jette un défi à Manchester. Il faut qu'en Angleterre les besoins sociaux soient devenus bien urgents, et que les préoccupations sociales aient acquis une vraie prépondérance, pour que la *Catholic Truth Society* ait eu l'espoir — espoir justifié — de rendre service au catholicisme en le présentant, tout de suite, *ex abrupto*, comme une doctrine sociale, et en saluant publiquement, dans le Pape et dans les docteurs de l'Église, les législateurs de la vie populaire. Mgr Bagshawe, évêque de Nottingham, ne craignit pas d'affirmer, en ouvrant l'assemblée, que l'application des principes de la foi et de la morale catholiques au problème social offre à ce problème la seule vraie solution qu'il comporte, et cette affirmation définissait, en termes excellents, l'esprit qui dirigea les travaux de l'assemblée.

II

Sans souci des polémiques qui, sur le continent, dévient le sens de certains termes, les congressistes de Nottingham n'ont pas craint — si nous osons ainsi dire (et pourquoi n'oserions-nous pas ce qu'il ont osé ?) — de faire profession de démocratie chrétienne. Ce mot, sans nul doute, leur a paru résumer un système de principes, d'aspirations et de tendances qui découle, à leurs yeux, du christianisme intégral.

« Dans toutes les parties du globe civilisé, a déclaré Dom Gasquet, le mot de démocratie s'est fait entendre : il a arrêté l'attention des gouvernants et des hommes d'Etat et a prouvé que le jour n'est plus où le *sic volo*, *sic jubeo* de l'autocrate était une réponse suffisante aux aspirations populaires, et que les « masses » ont au moins autant de droit à être considérées que les « classes ». — Et M. Devas, insistant sur ce grand phénomène historique, l'a commenté comme il suit : « C'est un lieu commun de dire que ce siècle a révélé, parmi les nations civilisées, un grand mouvement démocratique; la puissance de gouverner ou de conférer le gouvernement a passé des mains des privilégiés de la naissance ou de la fortune à la grande masse du peuple (*the great mass of the common people*). Cela étant, il

semble convenable que les catholiques reconnaissent les signes des temps et qu'ils ne s'évertuent point stérilement pour empêcher ce mouvement, mais qu'au contraire ils fassent de fructueux efforts pour le guider et qu'ils rendent la démocratie digne de l'épithète chrétienne (*to make Democracy such that it will deserve the prefix of christian*). »

« La démocratie chrétienne à l'époque antérieure à la Réforme », tel était le titre de la communication de Dom Gasquet. « La conception et les ambitions de la démocratie chrétienne », tel était le titre de la communication de M. Devas.

Rapprochez ces deux intitulés, et du rapprochement même se dégagera l'impression que ni l'idée ni le terme de « démocratie chrétienne », en Angleterre, ne passent pour des nouveautés. Ni cette idée ni ce terme ne sont survenus à Nottingham comme des inventions de fraîche date, jalouses d'affronter la curiosité publique ; et tandis que M. Devas traçait le programme actuel de la démocratie chrétienne, Dom Gasquet, avec le tact d'un théologien et la science d'un historien, retrouvait dans le moyen âge et déployait aux yeux des congressistes les titres authentiques de la vieille démocratie chrétienne. Si bien qu'on pourrait presque dire, après un coup d'œil d'ensemble sur les délibérations du Congrès, que la Réforme anglicane est apparue comme une double coupure dans l'histoire de la stabilité religieuse et dans l'histoire du progrès social de la Grande-Bretagne, qu'on l'a jugée non moins néfaste aux intérêts de la démocratie chrétienne, conséquence sociale de l'Evangile, qu'aux intérêts de la foi véritable, conséquence dogmatique de l'Evangile, et qu'enfin, en arborant nettement, dans l'Angleterre contemporaine, le programme de la démocratie chrétienne, les congressistes de Nottingham pouvaient se flatter, à juste

titre, de ressaisir une partie de l'ancien patrimoine catholique, et d'être tout ensemble, par-delà la Réforme, les découvreurs, les dévots et les vengeurs de la saine tradition.

« Les principes de la démocratie chrétienne, a dit M. Devas, sont aussi vieux que la chrétienté, et il n'y a là rien de nouveau, si ce n'est l'application aux temps nouveaux. » Si la *Catholic Truth Society*, dans un pays où le beau mot de « tradition » garde un sens et un prestige, n'avait rien fait plus, en 1898, que de mettre en une claire lumière les attaches traditionnelles de la démocratie chrétienne, c'en serait assez pour retenir l'attention sur ce Congrès. Mais on a fait plus et beaucoup plus : on a défini la Démocratie chrétienne, on a dit ce qu'elle est, on a dit ce qu'elle n'est pas.

III

C'est à un économiste laïque[1], M. Devas, qu'est revenu cet honneur. « La conception, a-t-il dit, d'après laquelle la loi est la volonté du souverain, sans égard ni au bien public ni à la loi de Dieu, est radicalement antichrétienne et destructive de la vraie liberté politique, et il importe peu que ce souverain arbitraire soit un individu ou une multitude : entre Henri VIII et les Jacobins français, il y a peu de raisons de choisir, mais entre le gouvernement de la droite raison et celui du caprice, il y a un choix à faire. » M. Devas, parlant en ces termes, a prévenu l'objection coutumière de certains théologiens, qui reprochent à la démocratie chrétienne d'être fille du libéralisme révolutionnaire et de se couvrir hypocritement des sympathies de Léon XIII pour survivre aux condamnations de Pie IX. La démocratie chrétienne n'est point cette revenante oblique ; elle n'a ni à rougir de sa filiation, ni à pallier son attitude, ni à se croire atteinte par les graves enseignements du précédent pontificat sur le libéralisme. « Pour elle, affirme M. Devas, la loi est l'expression

1. M. Devas a consacré aux principes de l'économie politique un livre fort important que les Jésuites anglais ont fait éditer dans leur collection des *Manuals of catholic philosophy*.

de la raison et de la conscience nationales appliquant aux circonstances des temps les principes généraux de la loi naturelle. » Dans cette définition, l'absolu et le relatif viennent se fondre en un harmonieux ensemble : l'absolu, c'est-à-dire la souveraineté de la morale, de la loi naturelle, de la volonté divine, souveraineté qui dicte les principes généraux ; le relatif, c'est-à-dire les circonstances des temps, circonstances qui définissent, au jour le jour, les exigences du bien commun et de l'utilité sociale. Entre une telle doctrine et celle du libéralisme, qui supprime l'absolu ou plutôt érige le relatif en absolu et l'homme en dieu, il n'y a point connexion, mais tout au contraire antagonisme, et peu de mots ont suffi à M. Devas pour écarter le premier préjugé dont on voulait obscurcir et discréditer l'idée de démocratie chrétienne.

A la racine du second préjugé, qui doit à son tour être éconduit, on n'aperçoit pas même une confusion philosophique, mais des anecdotes plus ou moins controuvées, permettant d'imputer à la démocratie chrétienne des tendances révolutionnaires. M. Devas, ici, intervient par un démenti : « Une guerre de classes, une levée des travailleurs contre les maîtres et des pauvres contre les riches, le système de dénoncer tous les maîtres comme des tyrans, tous les hommes aisés comme des vampires : voilà des méthodes de nivellement entièrement étrangères à la démocratie chrétienne. »

« La démocratie chrétienne, ajoute-t-il, ne combat pas contre l'inégalité, mais contre l'abus de l'inégalité... Saint Thomas, vivant à l'âge d'or de l'architecture, et ayant observé que, parmi les pierres tirées de la même carrière, quelques-unes sont cachées dans des fondations obscures et d'autres taillées en merveilleux pinacles qui font saillie vers le ciel, remarque que, de

même que l'architecte ne commet aucune injustice en assignant aux pierres des positions diverses, en vue de la perfection de l'ensemble, de même Dieu, dès le commencement, afin qu'il y eût de la perfection dans l'univers, ordonna, par sa sagesse et sans injustice, qu'il y eût entre les créatures diversité et inégalité, sans nullement présupposer, d'ailleurs, une différence antérieure de mérites. » C'est ainsi que la démocratie chrétienne, en Angleterre comme ailleurs, se réclame du thomisme ; et le souci même qu'elle prend d'alléguer une telle autorité et de s'y montrer fidèle ne doit point être oublié lorsqu'on la veut juger équitablement.

Enfin de fort bons chrétiens, se complaisant avec une façon d'égoïsme désintéressé dans la pratique assidue de certaines œuvres de bienfaisance, et redoutant apparemment que les occasions de faire le bien n'aillent diminuant en nombre si les causes du mal social vont s'atténuant, font trêve à leur bonté naturelle et prennent un œil ombrageux lorsqu'ils ont en face d'eux la démocratie chrétienne ; on dirait que cette justice, dont elle plaide les droits, est pour eux l'ennemie ; ils y voient comme une émule de leur charité à eux, et une émule victorieuse; et tout net, ils reprochent à la démocratie chrétienne de haïr la charité. S'il n'y avait plus de misères, à quoi serviraient les œuvres de charité? S'il n'y avait plus de mauvais riches dont les méfaits ont des conséquences sociales qu'il faut réparer, que feraient les bons riches? Et dans certaines sphères l'on se pose ces questions avec angoisse, tout comme ailleurs on gémit avec une générosité touchante : « Pourvu que la « laïque » ne s'améliore pas! Que deviendraient nos écoles libres? » De toute évidence, ce genre d'arguments n'est point inconnu de l'autre côté du détroit, puisque, soucieux d'y

riposter, M. Devas définit la situation de la démocratie chrétienne à l'endroit de la charité.

« Vous savez, explique-t-il, combien les diverses écoles de socialistes sont hostiles à l'aumône; et quoiqu'ils aient tout à fait tort, je ne puis les blâmer. Ils n'ont fait qu'adopter et qu'adapter la théorie enseignée pendant plus de cinquante ans comme une vérité scientifique par les économistes anglais, que la misère serait punie afin qu'on fût engagé à l'éviter. D'un autre côté, quelques chrétiens sans jugement, se lamentant avec raison sur les souffrances des pauvres et insistant avec raison sur la nécessité d'y compatir et d'y porter aide, sont tombés dans cette erreur de regarder la charité comme le seul remède pour les maux sociaux, oubliant complètement que la charité ne peut se substituer à la justice et que, si vous fraudez vos travailleurs en diminuant injustement leur salaire d'un shilling par jour, vous ne rachetez pas votre injustice et ne satisfaites pas à l'obligation de restituer en mettant 6 shillings chaque dimanche dans leur tirelire; les socialistes, naturellement, sont tombés dans l'extrême opposé; et parce que la charité ne pouvait pas tout, ils ont soutenu qu'elle ne pouvait rien. La Démocratie chrétienne, elle, estime qu'il y a un champ immense toujours ouvert pour la charité. Elle évite les extrêmes, elle comprend parfaitement qu'il y a une place pour la justice et une place pour la charité, et que toute société a constamment besoin de l'une et de l'autre. »

Que si nous demandons à M. Devas, après ces explications, que, volontiers, on appellerait préventives, une définition positive de la Démocratie chrétienne, il nous la donne en ces termes : « La conception de la Démocratie chrétienne est la suivante: que tout gouvernement, local et central, visant au bien commun, et tous les citoyens étant associés pour cette fin, la princi-

pale ambition du gouvernement soit d'assurer le bien-être de la plus nombreuse classe de citoyens ; que chacun contribue au bien commun suivant ses capacités et reçoive suivant ses besoins — toute supériorité impliquant un surcroît de responsabilité, et par conséquent les membres plus pauvres et plus faibles de la société étant ceux qui, relativement, reçoivent de la société le plus grand avantage. »

En élaborant cette définition, M. Devas n'a point voulu dessiner le plan d'une construction sociale *a priori;* bien que logiquement étayée sur les principes fondamentaux du christianisme social, elle affecte néanmoins un caractère empirique, historique ; volontiers dirions-nous qu'elle est un *a posteriori;* et Dom Gasquet s'est chargé de le prouver en étudiant la Démocratie chrétienne avant la Réforme.

IV

Les travaux historiques de Dom Gasquet sont connus en France ; son ouvrage sur Henri VIII et les monastères anglais était, il y a quelques années, présenté au public français par le R. P. du Lac, en deux volumes de traduction [1]. C'est sur des documents d'archives que Dom Gasquet promène sa curiosité ; il y trouve les traits précis, significatifs en leur apparente minutie, qui lui permettent de composer, pour chaque période, la photographie d'un état social ; et sa méthode de travail, tant par son scrupule de recherches que par l'ordre de conclusions auxquelles il arrive, rappelle, à beaucoup d'égards, la façon de Janssen.

Les textes abondent, édifiants et précis, sur la condition du pauvre au moyen âge, sur le respect dont il était l'objet, sur les droits qu'on lui reconnaissait ; et l'étude historique qu'en a tirée Dom Gasquet est comme un commentaire vivant et concret de la doctrine de saint Thomas et de l'encyclique *Rerum Novarum* sur l'affectation des biens de la terre, « communs à tous quant à l'usage ». « Nos ancêtres catholiques, déclare-t-il, ne connaissaient pas la distinction du riche et du

1. Paris, Lecoffre.

pauvre sous l'aspect qu'elle a pris dès que les principes protestants eurent affirmé leur suprématie et dès que le paupérisme, distinct de la pauvreté, fut reconnu comme une inévitable conséquence de la civilisation moderne. » Et Dom Gasquet, à l'appui de cette affirmation, allègue les sermons populaires, les décisions des évêques et des synodes, les livres pour l'instruction du clergé et des fidèles, qui furent comme la norme d'après laquelle se formait et se guidait la conscience catholique sociale au moyen âge. « Les riches et les lords, enseignait l'auteur de *Dives et Pauper*, sont les baillis de Dieu, chargés de prendre des mesures pour le pauvre peuple et de l'assister » ; et le terrible auteur, évoquant le jugement suprême, mettait sur les lèvres de Dieu cette sommation: « Riches, rendez compte de votre bailliage. » On comprend qu'au temps où ces principes faisaient loi le paupérisme n'existait point : Dom Gasquet le salue comme une nouveauté douloureuse, contemporaine des Tudors, comme un « produit particulier, qui fit son apparition sur les ruines des institutions catholiques détruites par cette dynastie[1] ».

Car le vieux droit social chrétien ne planait pas seulement comme un idéal par-dessus la mêlée des égoïsmes humains; il avait pour corollaire et pour sanction des institutions précises, et Dom Gasquet, faisant un choix entre elles, étudie, tour à tour, les biens d'Eglise et les guildes. *Spes pauperum*, l'espérance des pauvres : voilà la touchante périphrase sous laquelle le moyen âge, en Angleterre, désignait les biens d'Eglise. « Ceux qui ont les bénéfices et les biens de la sainte Eglise, reprenait l'auteur de *Dives et Pauper*, ont pour mis-

1. Cf. JANSSEN, *l'Allemagne au moyen âge*, trad. Paris, p. 389 et suiv. (Paris, Plon).

sion principale de donner des aumônes et d'avoir soin des pauvres gens. A celui qui dépense pour son luxe et pour un stérile étalage les aumônes de l'autel, le pauvre peut dire à juste titre : C'est notre bien que vous gaspillez ainsi en pompe et en vanité! Ce que tu gardes de l'autel pour toi au-delà de tes légitimes besoins d'existence, c'est une rapine, c'est un vol, c'est un sacrilège. » Les canonistes et les professeurs de droit, survenant à leur tour, définissaient et discutaient les voies par lesquelles le pauvre d'une paroisse pouvait revendiquer son *droit* à une part des revenus ecclésiastiques; cette part était, en général, d'un tiers de la dîme. Par surcroît, à beaucoup de paroisses étaient attachées des *chantries*, sortes de chapelles auxiliaires, dont le desservant, en même temps qu'il célébrait la messe pour les bienfaiteurs ou les fondateurs de la *chantry*, devait s'occuper des pauvres : les revenus attachés à cette *chantry* ne permettaient pas seulement au prêtre de vivre de l'autel; ils lui permettaient, aussi, de porter aide aux misères environnantes; la fondation pieuse et la fondation de bienfaisance se mêlaient étroitement dans le cadre de la *chantry*, institution évangélique par excellence, puisque Dieu et le pauvre, simultanément, y étaient honorés et servis. De leur côté, les guildes, remplissant tout à la fois l'office de sociétés de bienfaisance et l'office de *Trade Unions*, s'occupaient de fixer la législation du travail et offraient au pauvre les services que les associations pour frais funéraires, les hôpitaux, les bureaux d'aumônes ont rendus dans la suite; elles devaient à leurs membres mêmes le fonds commun dont elles se servaient pour faire le bien; chacun contribuait à améliorer la situation de tous, et tous celle de chacun; et Dom Gasquet ne craint pas de qualifier de « collectivisme chrétien » l'ensemble de principes dont résultaient ces organisations.

Il fallut peu de temps à la Réforme pour les réduire à l'état d'archaïsme. « L'idée fondamentale de la démocratie chrétienne, continue notre rapporteur, est de fonder l'ordre social sur ce principe chrétien que la propriété est un fidéi-commis plutôt qu'un droit de possession absolue et individuelle. La Réforme, au contraire, substitue à la notion du collectivisme chrétien la notion de l'individualisme comme base de la propriété. » Les textes affluent, les chiffres se pressent : textes et chiffres attestent combien furent néfastes les conséquences de ce changement et témoignent que la rupture avec les maximes fondamentales de la démocratie chrétienne fut le crime social de la Réforme. « Ce fut une révolution, dit Dom Gasquet, mais non une révolution au sens ordinaire. Ce fut un soulèvement, non des masses contre les gouvernements, non des affamés et des miséreux contre les gens aisés, mais véritablement le soulèvement du riche contre le pauvre et la main mise des puissants sur les fonds et les propriétés que des générations de bienfaiteurs avaient affectés au soulagement des nécessiteux. » M. Thorold Rogers, dont la compétence est indiscutable en ce qui regarde l'histoire économique de l'Angleterre, est appelé en témoignage par Dom Gasquet : avant la Réforme, il nous fait assister à l'épanouissement d'une sorte d'âge d'or, durant lequel les travailleurs sont protégés par leurs guildes, durant lequel s'émancipe l'initiative des artisans, et durant lequel enfin les paysans deviennent, progressivement, de petits propriétaires; au lendemain de la Réforme, nous assistons, au contraire, à l'élaboration de douze actes successifs du Parlement, destinés à la répression de la misère; la face de l'Angleterre est véritablement modifiée ; mais, au point de vue du bien social, cette modification est un désastre. Confisqués les biens d'Eglise, et confisquée la fortune des guildes ;

tout cela passe à des spéculateurs qui en usent suivant les maximes nouvelles du droit de propriété; le capital paroissial, dont parfois deux tiers étaient destinés aux pauvres et un tiers seulement au culte, est intégralement réclamé par la couronne, et les pauvres sont déshérités, du jour au lendemain, en même temps que le Dieu du « papisme ». Du même coup, démocratie chrétienne et catholicisme romain sont renversés; et les déceptions sociales qui succèdent à cette ruine sont une leçon qui a la portée d'une revanche.

V

Le chrétien ne s'attarde point à goûter les joies d'une revanche; il sent, au contraire, que, pour beaucoup de ses frères, cette revanche est pleine d'âpreté; et c'est cette âpreté qu'il travaille à corriger, préférant toujours, à l'arrogance inféconde du triomphe, les œuvres efficaces de réparation et les efforts d'action positive. Telles sont précisément les intentions de la *Catholic Truth Society :* que servirait-il de gémir sur le moyen âge disparu, si l'on ne précisait les moyens de reconstruire l'ordre social actuel, d'après les maximes de la Démocratie chrétienne? C'est cette reconstruction dont M. Devas a laborieusement esquissé les plans. D'une enquête qu'il a faite dans les publications techniques, dans le *Report on the sweating system*, dans le volume de M. Hird, *Cry of the Children*, dans celui de M. Sherard : *White Slaves of England*, dans celui de M. Boothe : *Life and Labour of the People*, il résulte qu'un grand nombre de travailleurs échappent à la double protection de l'association ouvrière et de la loi, et qu'un tiers de la population de Londres est captive du paupérisme. Ces constatations deviennent plus émouvantes encore, si l'on étudie le volume de Sidney et Béatrice Webb : *Industrial Democracy*, volume dont

les périodiques socialistes ont fait grand bruit, et que M. Devas, à son tour, traite de « remarquable ». La première réforme qu'il réclame est un développement de la législation ouvrière : il n'insiste que fugitivement sur ce point; car ce n'est pas en Angleterre, le premier pays d'Europe où l'on ait pressenti la nécessité d'un Code ouvrier, que la nécessité d'étendre ce Code serait sérieusement discutée.

M. Devas s'arrête plus longuement sur l'organisation ouvrière. « Laissez-moi dire formellement, déclare-t-il, que la Démocratie chrétienne tend une main amicale aux *Trade Unions*. Ce que je dis est peut-être dur pour quelques-uns d'entre vous ; et pour ceux dont les cerveaux ont été formés il y a trente ou quarante ans, certainement c'est très dur; on va m'objecter tout un volume d'anecdotes sur la tyrannie des *Trade Unions*. Mais parmi ces anecdotes, la moitié sont une pure imagination d'ennemis acharnés, un quart viennent de malentendus; reste un dernier quart, où nous ferons deux parts : un certain nombre de ces faits de tyrannie peuvent en quelque mesure être justifiés; quant aux autres, nous y verrons la preuve que les *trade unionists*, tout comme vous et moi, sont sujets aux infirmités humaines. » C'est ainsi que, sur les lèvres de M. Devas, l'exactitude et la charité, avec un peu d'arithmétique, font bonne justice de l'objection familière faite au mouvement syndical. « Puisque les *Trade Unions* anglaises, continue-t-il, ne sont, en aucune façon, des centres ou des foyers d'athéisme ou de révolution, c'est le sens commun même qui commande aux catholiques de faire usage du puissant engin de réforme qui est entre nos mains. » Ou désorganisation ou organisation : il n'y a pas de milieu. La désorganisation entraîne le *sweating system*, et voici par quels termes cruels M. Devas en décrit les effets : « Si

chaque industrie était un corps organisé, soutenant ses propres invalides, ces misérables industries parasites qui usent le travailleur et qui jettent ensuite, en l'abandonnant aux soins de la communauté, la machine humaine qu'elles ont usée, auraient disparu ou auraient été corrigées, tandis qu'actuellement (comme M. et Mme Webb le montrent) nous leur rendons une sorte de service criminel en les pourvoyant, non pas seulement d'esclaves, mais d'esclaves au-dessous du prix coûtant. » De quelle efficacité, tout au contraire, peut être l'organisation, tant pour la prospérité économique que pour l'harmonie sociale, c'est ce que montre M. Devas par l'exemple de la Nouvelle-Zélande, où depuis 1894 (date de l'établissement des tribunaux d'arbitrage), toute grève a été évitée, et par l'exemple du district de Birmingham, devenu, depuis 1891, « une oasis de paix industrielle et de commerce honnête », grâce à l'alliance qui a été conclue entre 500 maîtres et 20.000 ouvriers en métaux, pour la fixation périodique des prix et des salaires [1].

Il reste une question capitale, celle de la terre. M. Devas y a touché, non pour la traiter *ex professo*, mais pour émettre une protestation contre deux erreurs, dont l'une consiste à souhaiter, en vue du progrès agricole, la disparition des petits fermiers, et dont l'autre consiste à souhaiter, en vue du bien-être de ces fermiers eux-mêmes, la liberté du contrat dans toute sa plénitude et l'absence de toute protection légale pour le plus faible des contractants. Cette seconde thèse, surtout, indigne M. Devas, parce qu'elle est comme un

1. Il faut lire au sujet des progrès du sentiment social en Angleterre et de la vraie notion de l'individualisme anglo-saxon — individualisme qui n'exclut ni la loi ni l'organisation — l'article de M. Fouillée, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er octobre 1898.

laisser-passer pour l'usure ; et l'usure, partout il l'aperçoit, « en Angleterre, en Irlande, dans l'Inde, insolente, rampante, transformant les tribunaux en destructeurs de la justice et en offices de pillage : scandale de premier ordre, quintessence du paganisme! » Le *homestead* comme en Amérique, des mesures pour la multiplication des petits propriétaires ou pour le développement de l'emphytéose comme en Australie, des châtiments contre l'usure comme en Allemagne : voilà les trois séries d'articles que M. Devas inscrit au programme de la Démocratie chrétienne.

VI

Non plus que M. Devas, Mgr Basgshawe, évêque de Nottingham, ne consentirait à ajourner ou à atténuer la vérité chrétienne-sociale par un pusillanime égard pour ce qu'on est convenu d'appeler, dans les pays ou l'on piétine : l' « union des catholiques[1] ». La communication qu'il a faite au congrès de la *Catholic Truth Society* sur les justes principes du louage de la terre fait honneur tout ensemble à sa précision de sociologue et à sa courageuse intransigeance de prélat — intransigeance de bon aloi, qui ne se consume pas en protestations négatives, mais se traduit, au contraire, en affirmations positives. « Je crains, disait-il en débutant, que quelques-uns de nos auditeurs n'éprouvent du déplaisir. Est-il nécessaire, diront-ils, de troubler les esprits, même si ce que l'on enseigne est vrai? D'autres, probablement, seront en un désaccord profond avec les idées que j'exprimerai; ils les jugeront pernicieuses. Aux premiers je dirai qu'il est très important que la législation soit fondée sur de vrais et justes principes, et que ces justes principes, une fois recon-

1. Lire dans l'*Association catholique*, 1885, II, pp. 1-28, l'article de Mgr Bagshawe intitulé : *Pitié et justice envers les pauvres*.

nus, peuvent graduellement inspirer la législation de l'avenir, sans causer de perturbation. Aux seconds, je dirai : si mes principes sont faux, montrez-le moi. » A vrai dire, il eût été malaisé d'objecter à Mgr Bagshawe la fausseté de ses principes sans donner au pape Pie V un démenti bien audacieux; car tout de suite l'évêque de Nottingham fit connaître une constitution de Pie V sur le fermage, sur les « extorsions » dont les fermiers sont parfois l'objet, sur le « mépris de la loi divine » dont témoignent ces extorsions. Pie V proclamait qu'il était de son devoir d'opposer une antidote à un « système si pernicieux, si néfaste »; et spécialement en ce qui concernait les mauvaises années, il condamnait les contrats par lesquels les fermiers s'obligeaient à payer l'intégralité de la rente promise, quelques déceptions que les intempéries ou la sécheresse leur eussent infligées. « De tels contrats, déclarait Pie V, sont nuls et sans effet; la raison en est qu'aucun homme ne peut être obligé qu'à ce qui résulte naturellement du contrat; et comme on peut s'attendre à ce que la récolte soit défectueuse et à ce que sa valeur en argent soit ainsi réduite, la rente doit, en pareil cas, être réduite pour qu'elle soit en proportion. »

Eclairé par de telles décisions et par la logique du christianisme, Mgr Bagshawe n'a point eu de peine à signaler les vices fondamentaux des lois et coutumes qui régissent les fermages en Grande-Bretagne — vices qui survivent en grande partie à la nouvelle législation concernant l'Irlande : « Ces lois, a-t-il conclu, sont opposées au sens commun du monde ancien et du monde moderne; elles sont injustes en elles-mêmes, gravement injurieuses pour le peuple, et, à certains égards au moins, semble-t-il, tout à fait contraires à l'enseignement et à la pratique des Papes. »

VII

Manning a disparu; mais son esprit subsiste. Il représentait le christianisme social comme un indissoluble corollaire de la doctrine catholique; et voici que la *Catholic Truth Society*, qui dessine les avenues vers l'Eglise romaine, publie une série de rapports sur le christianisme social. Elle a cette confiance qu'au bout de l'avenue tracée par Mgr Bagshawe, par M. Devas, par Dom Gasquet, il n'y a qu'une issue, et que cette issue, c'est le catholicisme. Elle a la même foi que Manning dans la solidarité du christianisme social et du catholicisme romain[1]. Il en est d'autres pour qui le christianisme social est la préface du socialisme révolutionnaire : ce n'est pas parmi les apôtres militants de la *Catholic Truth Society* qu'il faut chercher ces timides.

« Parmi ceux qu'on appelle nos socialistes anglais, déclare M. Devas, 90 sur 100 ne sont pas des champions plus réels de l'irréligion révolutionnaire que vous ne l'êtes ou que je ne le suis, mais, tout au contraire, n'ont besoin que d'un peu plus de lumière pour devenir d'admirables démocrates chrétiens. »

1. Cf. Francis de Pressensé, *le Cardinal Manning*, pp. 59-63 (Paris, Perrin).

Il semble que M. Devas se complaise dans cette encourageante perspective, des socialistes retrouvant le christianisme à mesure que les chrétiens le retrouvent eux-mêmes; car en quelque façon, guidés par l'encyclique *Rerum novarum* et par le thomisme, ne retrouvons-nous pas le christianisme, qu'un certain « conservatisme » issu de 1789 et du régime de Juillet risquait de nous faire oublier? « Pour nous catholiques, dit M. Devas, il y a un intérêt particulier et une obligation à veiller à ce que l'enquête sur l'usure aboutisse à une législation immédiate et pratique; car pendant de longues années on nous a accusés d'ignorance moyenâgeuse, parce que nous persistions à dénoncer les méfaits de l'usure. » Le socialisme est résulté, en grande partie, de la méconnaissance de la loi chrétienne sur l'intérêt de l'argent : que si chrétiens et socialistes se font écho contre l'*usura vorax*, peut-on reprocher à M. Devas de saluer éventuellement, dans les socialistes, d'admirables démocrates chrétiens?

« Démocratie chrétienne, démocrates chrétiens » : M. Devas et la *Catholic Truth Society* tiennent à ces mots-là; ils n'en feront pas volontiers le sacrifice. « Démocratie chrétienne, insiste M. Devas, ce n'est point là une simple locution, c'est la désignation de certaines réalités actives. Pourtant, peuvent demander quelques-uns d'entre vous, n'est-il pas possible de posséder ces réalités en sacrifiant les mots, qui choquent et portent ombrage? Je réponds que la phrase « démocratie chrétienne » n'est pas de mon invention, et que je n'ai nul désir de l'imposer à des oreilles qui y répugnent, et que, si on trouve un meilleur terme, nul n'en sera plus heureux que moi. Mais j'en appelle à tous ceux qui ont l'expérience des mouvements de notre pays : n'y a-t-il pas, pour chaque mouvement, une formule essentielle? Montrez-moi une meilleure formule pour exprimer ce

mouvement de réforme sociale, de rénovation chrétienne de la société, de retour sur la hideuse spoliation du XVI[e] siècle; jusqu'à nouvel avis, démocratie chrétienne me paraît être le meilleur terme pour montrer que nous sommes l'Eglise du Peuple... En langage moderne, on ne saurait mieux traduire le langage des Catacombes, le langage des Pères, le langage du moyen âge chrétien... Le christianisme a été le premier à créer *le peuple*, au lieu d'une société faite de citoyens privilégiés, de paysans opprimés et d'esclaves qui, légalement et en fait, n'étaient pas mieux traités que le bétail ou le porc... Le mot démocratie chrétienne nous semble être justement choisi pour nous séparer nettement de trois classes d'hommes, qui se désignent eux-mêmes par des noms variés, mais que j'appellerai les démagogues, les ploutocrates et les rationalistes : les démagogues qui flattent le peuple et qui le poussent à la haine et au mépris des classes plus riches, comme si tout vice et toute folie étaient concentrés parmi les riches, tandis que le pauvre, *ipso facto*, serait exempt des conséquences de la faute originelle; les ploutocrates, c'est-à-dire ces posesseurs de richesses ou ces coureurs de fortunes, pour qui les hommes ne sont que des jetons dans leur jeu et qui ne ressentent que peu d'effroi à l'endroit des lois humaines, nul effroi à l'endroit des lois de Dieu ; les rationalistes qui se moquent du peuple, comme M. Lecky, le rationaliste Breton par excellence, qui, dans son ouvrage *Democracy and Liberty*, enveloppe prêtres et peuple, par un significatif assemblage, dans le même mépris... Nous pouvons nous écrier avec Scott au noble cœur : « Vulgaire ? c'est seulement commun ; et rien de ce qui est commun, sauf la méchanceté, ne mérite d'être mentionné sur le ton du mépris... Pour nous chrétiens, ce qu'Horace appelait *profanum vulgus*, c'est le merveil-

leux ouvrage de Dieu. Allez au peuple, a dit le Pape, et il a parlé sagement : car l'Eglise qui a fait le peuple peut avoir confiance dans le peuple[1]. »

Cette péroraison de M. Devas nous paraît marquer exactement l'esprit dont étaient animés les congressistes de Nottingham. Ont-ils fait œuvre d'apologétique, comme ils voulaient le faire? L'espoir en est permis. En tout cas les idées sociales qu'ils ont exposées et l'expression même qu'ils leur ont donnée méritent de trouver écho; apologistes du catholicisme en Angleterre, on peut leur souhaiter, en France, d'être accueillis et retenus comme apologistes de la démocratie chrétienne. Puissent-ils nous aider à ressaisir les traditions dont nous ont sevrés l'ancien régime et la Révolution, comme ils aident leur pays à réparer les effets de cet autre sevrage, la Réforme!

1. Comparer, tant pour l'idée que pour l'expression, les écrits de M. l'abbé Naudet, et spécialement *Vers l'avenir* (Paris, Lecoffre); et rapprocher aussi la brochure de M. le professeur Toniolo sur la notion chrétienne de la démocratie, publiée à la Maison de la Bonne Presse.

III

LE CONGRÈS DE BESANÇON

Il y a congrès et congrès. Il en est qui sont des façons de parades, où l'on échange des compliments plutôt que des idées, où les membres s'entretiennent réciproquement des mérites, réels d'ailleurs, qu'ils ont respectivement, et d'où résulte cette leçon, que le monde catholique est pavé de bonnes intentions ; mais de cela, qui donc douterait ? Il est des congrès qui sont des manifestations : l'on y provoque, avec un désir d'héroïsme qui parfois est prématuré, des adversaires qui souvent ignoreront le Congrès et qui, si par hasard ils en entendent parler, s'empresseront de le dénoncer, à la Chambre ou dans les loges, comme un symptôme terrifiant des empiètements du cléricalisme. Les premiers de ces congrès sont au moins inutiles; il advient aux seconds d'être nuisibles; et l'Association catholique de la jeunesse française est animée d'un zèle trop intelligent pour proposer à ses adhérents l'un ou l'autre de ces exercices. On a voulu, en 1898, faire de la besogne à Besançon, et l'on en a fait effectivement : on a tenu une assemblée d'études — ce qui n'a rien de commun avec les parades louangeuses ; on a tracé des

plans d'action positive — ce qui n'a rien de commun avec les manifestations guerroyantes. Et par là, le Congrès de Besançon a donné un grand exemple.

Il a prouvé qu'entre tous les catholiques attachés aux enseignements des encycliques pontificales, un esprit d'harmonie peut et doit exister : il a été une leçon constante d'union catholique, et la leçon était d'autant plus précise et d'autant plus précieuse qu'elle nous mettait sous les yeux, en même temps, les qualités et les conditions à la faveur desquelles cette union durera. Car, de même qu'il y a congrès et congrès, il y a union et union. Dans le monde du travail, il y a un système d'union qui contraint les travailleurs à attendre les chômeurs, et un autre système d'union qui invite les chômeurs à rattrapper les travailleurs et à les imiter. Et pareillement, dans le domaine de l'action catholique, il y a l'union dans le piétinement et il y a l'union dans la marche ; il y a un système en vertu duquel on s'incline, immobile, devant la résistance passive de ceux qui confondent la prudence avec l'immobilité, et il y a un autre système en vertu duquel on entraîne, en les vivifiant du même souffle et en les enchantant d'un idéal d'épanouissement chrétien, toutes les bonnes volontés, même les plus timides. Au Congrès de Besançon, c'est cette seconde sorte d'union qu'on a comprise, et c'est elle qu'on a réalisée. Rien de meilleur ni de plus désirable que la cohésion catholique : mais il faut que ce soit la cohésion d'une troupe en marche, éprise de progrès et jalouse de ramasser des auxiliaires, et non celle d'un camp retranché, entouré d'ombrageuses barricades et systématiquement inaccessible même à des troupes de renfort.

Le Congrès de Besançon rassemblait des catholiques d'origines diverses : volontiers dirais-je, empruntant un mot que la maçonnerie a longtemps imposé au per-

sonnel politique de la troisième République, que ce Congrès a été un acte de concentration catholique. C'est peut-être un truisme — mais il est des truismes bons à répéter — de dire qu'on ne s'entend jamais mieux que lorsqu'on a commencé par s'écouter; les congressistes de Besançon se sont écoutés entre eux ; et d'où qu'ils vinssent, quelle que fût leur formation scolaire, il a suffi de cette réciproque audition pour leur faire constater qu'ils s'entendaient. C'est à l'Association catholique de la jeunesse française et à quelques-uns des orateurs les plus assidus des Congrès des œuvres de jeunesse que revient l'honneur de cette entente : les mains qui se sont rencontrées ne se desserreront plus. L'autonomie des organisations n'est point un obstacle à leur concours mutuel ; et chacun des congressistes a quitté Besançon avec le ferme vouloir de rester lui-même, mais de rester lui-même en union avec tous les autres.

Que si nous observons sur quel terrain s'est faite cette union, et sur quel terrain dès lors elle se doit maintenir, nous croyons pouvoir dire, sans ambages, que ce sont, avant tout, les préoccupations d'action sociale qui ont servi de lien entre les congressistes de Besançon. L'on ne trouvait point trace, là-bas, de cet antagonisme latent entre les « vieux » et les « jeunes », que depuis quelques années certains spectateurs plus malicieux qu'équitables se flattaient de discerner. La maturité des uns et la jeunesse des autres, la sagesse de l'expérience et la verdeur de l'initiative, la pondération de l'âge et la spontanéité des premiers élans se sont, à Besançon, consultées et applaudies [1]. Bien loin de faire

1. « Les derniers venus, gardant avec reconnaissance le souvenir des services rendus et des grands exemples laissés par leurs prédécesseurs, et mettant à profit l'expérience qui se dégage de leur

table rase de toutes les institutions existantes et de méconnaître ou de persifler les initiatives anciennes, la jeunesse catholique se complut à entendre, durant toute la première journée, sur des lèvres autorisées, le récit des tentatives déjà faites et de celles qu'on poursuit présentement pour organiser la profession agricole. Cette journée si calme et si bien remplie apparaissait comme le lien entre le passé et l'avenir. Car ce qui reste et ce qui restera du passé, ce qui survit et ce qui survivra des multiples efforts d'organisation, entrepris au cours des trente dernières années, et que les vicissitudes des partis politiques firent parfois péricliter, c'est avant tout ce que volontiers nous appellerions l'effort agraire. Il fut fécond et il sera durable, parce qu'il reposa sur des principes philosophiques et parce qu'il fut la suite d'un courant historique, parce qu'il traduisit et ratifia ce « lien social », spécialement étroit, qui doit exister entre tous les membres d'une même profession, et parce que, sous ses apparences discrètes, il commença d'être, en quelque mesure, un rajeunissement de l'ancien régime corporatif. La Révolution de 1789 n'avait laissé en France que des individus émiettés, juxtaposés entre eux sans que leurs rapports fussent réglés et sans que la loi tînt compte de cette réalité, qui est plus de la moitié de l'homme, la profession; et Pie IX promulguant le *Syllabus*, Auguste Comte écrivant son *Cours de philosophie positive*, jugèrent nécessaire de protester l'un et l'autre, soit contre le libéralisme révolutionnaire, soit contre l'anarchie chaotique qui en résulte dans la vie de la nation. La Révolution de 1789, qui méconnaissait la

action, les continuent en somme dans les conditions nouvelles de notre temps ». C'est en ces termes que M. R. de Roquefeuil définit l'attitude de la jeunesse catholique; ils sont d'une justesse et d'un tact accompli.

valeur intrinsèque et la vertu vivante du lien social, avait supprimé les corporations ; et la sociologie positive dans la seconde moitié de notre siècle, depuis M. de Laveleye jusqu'à M. Gide, réclama l'organisation des métiers. Or les syndicats agricoles, dus, pour la plupart, à l'initiative des catholiques, furent le premier exemple d'une innovation d'autant plus révolutionnaire en son essence qu'elle était une infraction plus formelle aux principes et à l'esprit de l'Assemblée Constituante ; et les hommes d'intelligence et de zèle qui, le premier jour de l'Assemblée de Besançon, exposèrent aux jeunes congressistes les tentatives faites en Franche-Comté et les résultats obtenus, leur indiquèrent ainsi qu'il ne faut point redouter la nouveauté, même lorsqu'elle semble être l'annonce et le prélude de sérieuses transformations sociales. Car, du jour où toutes les professions agricoles, industrielles, libérales seraient organisées, la représentation du pays pourrait devenir l'expression des différents organes professionnels ; la France légale serait toute proche d'être l'image de la France réelle ; et l'on arriverait ainsi progressivement à une application véridique de l'idée démocratique. De loin, pour une échéance reculée, les fondateurs des syndicats agricoles collaborent à cette œuvre, et les notables d'âge mûr qu'on entendit à Besançon durant les premières séances du Congrès étaient, qu'ils s'en doutassent ou non, des constructeurs d'avenir.

La parole, ensuite, fut plutôt à la jeunesse : on étudia les patronages, les expériences « post-scolaires », les œuvres sociales, les groupements destinés à la formation intellectuelle. Dans tous les domaines, les « jeunes » catholiques prétendent se montrer tels qu'ils sont, et tout ce qu'ils sont : le demi-siècle qui vient d'expirer aura fait une victime ; et cette victime, c'est le respect humain. De crainte que certaines âmes

n'en fussent encore la proie, un professeur du collège Saint-François-Xavier de Besançon, le R. P. Michel, brusquement enlevé à la terre quelques mois avant le Congrès, avait laissé à ses élèves, comme une sorte de testament de sa pensée sacerdotale, une courte brochure sur ce sujet : elle couronne dignement la série d'efforts par lesquels les catholiques ont été lentement habitués, depuis cinquante ans, à ne rougir d'aucune parcelle de leur foi. C'était un sentiment étrange que le respect humain, d'autant plus périlleux qu'impalpable, d'autant plus obsédant qu'irréfutable : il faisait sur la conscience l'effet d'une peur nerveuse, il arrêtait le geste religieux, l'expression de la pensée religieuse, ou bien il en mutilait la spontanéité, il en diminuait la portée.

La forme apparemment nouvelle que prend la vie catholique parmi la jeune génération, les modes d'activité qu'elle s'ingénie à découvrir, les ambitions auxquelles elle s'abandonne, les espérances qu'elle affiche, marquent une perpétuelle défaite du respect humain. Ce n'est point seulement à la pratique religieuse que cette maladie de l'âme portait préjudice, c'était à la conception même du catholicisme. Il y avait, si l'on peut dire, une façon minimum d'être catholique, et l'acceptation, la recherche même de ce minimum, étaient comme une concession au respect humain. On excluait Dieu, par exemple, de la réglementation des rapports sociaux; on maintenait au-dessus des exigences de la morale le libre jeu des forces économiques, on ne permettait point à l'Église de limiter la prépondérance du capital dans la solution des questions ouvrières; on voulait qu'elle fût « libérale », qu'elle « laissât passer » ce qu'on appelait le progrès économique : c'était une façon de respect humain. On se précipitait, avec une affectation d'allégresse, au-devant de certaines

conclusions dites « scientifiques » qui semblaient gênantes pour la tradition dogmatique ; on faisait de ce qu'on appelait la « Science » une sorte de lit de Procuste, aux dimensions duquel on voulait ajuster la foi ; on ne permettait point à l'Eglise d'attendre, avec la patience que donne l'éternité, l'achèvement de ces conclusions ébauchées ; on voulait qu'elle fût « libérale », qu'elle se laissât emmener, docile, à travers les zigzags du progrès scientifique : c'était encore une façon de respect humain. Et si, durant une grande partie du siècle qui finit, les catholiques ont été si souvent divisés, c'est parce que, dans l'Eglise même, une lutte existait, tantôt bruyante, tantôt sourde, entre l'Eglise elle-même — l'Eglise de Pie IX et de Léon XIII — et le respect humain d'une catégorie de fidèles.

La jeunesse catholique, de plus en plus nettement, a pris position dans cette lutte ; et c'est pour l'Eglise qu'elle a pris position. Voilà pourquoi, chose étrange, parmi ceux qui l'ont précédée, d'aucuns — et non des moindres — la trouvent « avancée, » téméraire, révolutionnaire. Il y a là un malentendu : il ne faut point qu'il survive au Congrès de Besançon.

Il parut à cette jeunesse, il y a quelques années, qu'il existait comme une divergence entre l'attitude coutumière des catholiques et le vouloir de Léon XIII : des sacrifices furent faits, des déchirements eurent lieu ; certaines étiquettes, certaines demi-opinions, qui depuis longtemps semblaient s'imposer aux hommes « bien pensants », furent répudiées, parfois avec un fracas juvénile, au nom d'une pensée meilleure, plus intégralement catholique et plus strictement conforme aux désirs de l'Eglise. Il advient qu'à certaines heures d'histoire Dieu fait aux actes des hommes une insigne faveur : il étend la portée de ces actes bien au-delà des intentions humaines. Tandis que, pour presque tous

les auxiliaires des instructions pontificales, la question qui s'agitait en 1892 dans la France républicaine n'était rien plus qu'une question constitutionnelle, Dieu, lentement, élargissait le terrain et reculait l'horizon : cette question constitutionnelle, peu à peu, n'apparaissait que comme un épisode; les événements marchaient; la poussée démocratique pesait, d'un poids toujours plus invincible, sur le destin des peuples; les vieux partis libéraux périclitaient ou succombaient dans les divers pays, et l'on commençait à se demander, en France, si l'on verrait au xx[e] siècle le libéralisme sombrer définitivement dans l'anarchie, ou si, tout au contraire, les catholiques unis entre eux rompraient avec les avantages personnels qu'ils pouvaient trouver dans un régime économique fondé sur le faux libéralisme, s'ils sentiraient que, de toutes les formes du gouvernement entre lesquelles oscillait la fidélité de leurs âmes, celle-là seule serait durable qui s'appuierait sur une saine et vraie notion de la liberté et de la loi, et s'ils cesseraient, enfin, d'être les « conservateurs » des institutions révolutionnaires pour asseoir la démocratie sur le robuste fondement d'un droit social chrétien. A mesure que la question se posait en ces termes, on cessait d'épiloguer, en notre pays, sur la contenance que devaient garder les catholiques à l'endroit de l'œuvre constitutionnelle de M. Wallon : les regards portaient plus loin, ils s'élevaient plus haut; une nouvelle plateforme s'étendait, sur laquelle une large union se dessinait; on voulait, d'une même âme, des réformes sociales, prélude de la reconstruction sociale : et le Congrès de Besançon fut une manifestation de cette commune volonté.

Au nom de l'Evangile, la jeunesse que la politique eût peut-être divisée s'est trouvée d'accord pour chercher, non point un concordat entre le christianisme et

la démocratie, mais le moyen le plus efficace de présenter à la démocratie du temps présent le christianisme de tous les temps. C'est ainsi qu'à la compression du respect humain a succédé l'expansion de l'apostolat; et c'est en vertu d'une plus stricte et plus complète intelligence de l'Evangile et de la tradition que s'est inauguré ce progrès. Sous les auspices de l'*Association catholique de la Jeunesse française*, la jeunesse ne s'aventure point, elle se ressaisit; elle retrouve au fond de son cœur toutes les énergies de la grâce chrétienne, au fond de son intelligence toutes les conclusions sociales du dogme chrétien ; et ni les préjugés de salon, ni la tyrannie de la routine, ni l'ascendant des générations antérieures ne peuvent lutter, en elle, contre la force intime et agissante de la vérité. Elle s'est rendu compte, décidément, qu'une certaine forme de respect d'un certain passé est, de toutes les formes du respect humain, la plus périlleuse et la plus oppressive. Elle sait — un archevêque de l'Amérique catholique le lui a appris — que « la critique ne manque jamais », et que cette critique, généralement, « vient des hommes fainéants qui se réjouissent de voir l'insuccès suivre l'action, parce que, de cette façon, ils trouvent la justification de leur propre paresse[1] ». Ainsi prémunie contre les timidités qui paralysent, la jeunesse répond, comme répondait Anne de Xainctonge aux Comtois de son époque qui condamnaient ses innovations : « Il est vrai que les principes sont immuables, mais les circonstances changent. On peut juger du bien par son utilité et non par sa nouveauté. » Réponse admirable, et qui mériterait d'être prise comme maxime par les « jeunes » de tous les âges ; il ne faut ni craindre systématique-

1. Mgr Ireland, cité dans le *Livre de l'Apôtre*, de Mme de la Girennerie, p. 128.

ment la nouveauté ni systématiquement la chercher; vouloir innover est parfois enfantin, vouloir piétiner est toujours sénile.

Malheur aux hommes d'immobilité qui se targuent d'avoir vaincu des initiatives! D'abord la victoire n'est qu'éphémère; Dieu ressuscite ce qu'ils croyaient avoir tué... Et puis se faire l'ennemi, tout près de soi, des apôtres et des saints de Dieu, c'est créer autour de soi un désert, où Dieu se déplaît : si Dole avait éconduit Anne de Xainctonge, Dole aurait perdu une sainte. Mais malheur, d'autre part, aux prétentieux novateurs qui ne chercheraient point dans les enseignements traditionnels des docteurs et des Pères les précédents et les leçons de leur propre action, et qui affecteraient de se faire à eux seuls, sans recours aux lumières du passé, la théorie de leur apostolat! Un chrétien doit toujours se considérer, en quelque façon, comme un disciple et comme un successeur; il doit être, si je puis ainsi dire, une mosaïque vivante des traditions antérieures, mosaïque qu'il encadrera et qu'il unifiera par la vertu de sa propre personnalité : ainsi le veut la notion de la société religieuse, ainsi le veut l'économie de l'Eglise, ainsi l'ont compris les congressistes de Besançon.

Intransigeants en leur catholicisme, exigeants pour leur catholicisme, on les voyait en même temps ouvrir leurs bras, avec une largeur toute nouvelle, une complète absence d'arrière-pensée, une fraternité sans réserve, aux hommes du dehors. De prime abord, cela pourrait surprendre; et pourtant, logiquement, rien n'est plus naturel. La jeunesse catholique trouve, dans la sécurité même de ses convictions personnelles, un point de départ solide pour agir; et, de là, elle prend son élan. Elle cherche le bien partout où il est, et partout elle lui rend justice; elle ne dit point, en présence des tentatives faites en dehors d'elle : « Cela n'est point

chrétien : donc cela est mauvais » ; mais bien plutôt : « Là-dedans, il y a ceci qui est bon ; donc sur ce terrain, qui refuse asile au christianisme, qui même est barricadé contre le christianisme, un peu de sel chrétien s'est égaré. » Et notre société, pétrie par de longs siècles d'influence chrétienne, en a si profondément gardé l'empreinte, que beaucoup parmi les non-chrétiens sont les bénéficiaires d'une sorte de christianisme inconscient. Dégager ce christianisme, le faire émerger au premier plan de ces consciences encore troubles : voilà la grande tâche à laquelle aspire la jeunesse contemporaine. Elle ne fait point, ainsi, concurrence à la chaire. Dans l'Eglise où tous sont membres les uns des autres, tous ont leur mission. L'apostolat laïque ne doit point avoir l'ambition d'être une prédication : il faut des grâces d'état pour être docteur ; il faut la culture théologique, dont les séminaires ont le dépôt ; il faut l'onction divine de l'Esprit, dont l'épiscopat est l'auguste canal. Mais l'apostolat laïque peut et doit être une maïeutique : ayant accès auprès d'un certain nombre de consciences et dans un certain nombre d'œuvres auxquelles le prêtre porterait ombrage, il épie, comme un fait, les germes de christianisme qui s'y rencontrent, qui parfois s'y épanouissent à la façon de plantes exotiques, et il cherche à faire reconnaître, explicitement, les droits du christianisme. Et l'apostolat laïque, ainsi compris, peut et doit se complaire, tout naturellement, dans certaines vertus d'équité, de tolérance, d'hospitalité. Non plus qu'il ne mutile la doctrine du christianisme, il ne déprécie les mérites des initiatives étrangères au christianisme. C'est à la suite d'un précédent Congrès de l'Association catholique de la Jeunesse française que Léon XIII, en juin 1892, écrivait à Mgr Fava, évêque de Grenoble : « Parmi ceux-là mêmes qui n'ont pas le bonheur d'être catholiques,

beaucoup conservent malgré tout un fonds de bons sens, une certaine rectitude, que l'on peut appeler le sentiment d'une âme naturellement chrétienne ; or ce sentiment élevé leur donne, avec l'attrait du bien, l'aptitude à le réaliser, et plus d'une fois ces dispositions intimes, ce concours généreux leur servent de préparation pour apprécier et professer la vérité chrétienne. » Ces paroles du Pape firent du bruit : dans plusieurs de ses écrits, M. Ollé-Laprune les commenta ; il apporta dans ce commentaire son habituelle sûreté de pensée et la charité conquérante de son âme ; et les jeunes congressistes de Besançon, de la séance initiale à la séance finale, semblèrent s'inspirer de ces indications du Pape. En même temps qu'ils parlaient entre eux, ils visaient les hommes du dehors ; et nous nous rappelons tous que certaines attentions ont été frappées et captivées. C'est au lendemain du Congrès qu'on eut l'agréable plaisir de lire, dans le *Petit Comtois*, des appréciations quasiment sympathiques sur l'activité catholique contemporaine, et ces appréciations étaient signées d'un pasteur de l'Eglise évangélique.

Je ne veux point, — faut-il le dire ? — risquer une critique du passé, mais tout au contraire projeter dans l'avenir quelque étincelle d'espérance, en constatant que le Congrès de Besançon, à la différence de beaucoup d'assemblées catholiques, ne fut point un Congrès de récriminations et de plaintes. On n'y dénonça personne, on n'y excommunia personne, on ne rejeta sur personne la responsabilité des fautes des catholiques ; on évita les lamentations infécondes sur l'ostracisme dont souvent les catholiques ont été l'objet dans la vie nationale ; on fit plus mieux ; on cessa, passez-moi l'expression, de s'ostraciser soi-même. Et l'on témoigna l'intention, toute pacifique mais non moins ferme, de prendre une part active à la vie sociale de

la nation française; — et je ne parle point ici de cette participation de nature spéciale, d'ordre politique, à laquelle prétendent, très légitimement d'ailleurs, les ambitions électorales, mais bien plutôt d'une autre participation, à laquelle tous peuvent aspirer, et dont tous, même, doivent s'arroger le droit, la participation du dévouement désintéressé. « Avec le christianisme, a dit quelque part Lamennais, le titre de serviteur devint la définition même du pouvoir : » le seigneur, au moyen âge, était un serviteur. Les jeunes congressistes de Besançon rêvaient assurément, non pour eux-mêmes, mais pour leurs idées, d'exercer tôt ou tard quelque ascendant sur les destinées de la fille aînée de l'Église ; mais au lieu de passer leur temps à réclamer cette influence, à se plaindre de ne la point voir venir, ils ont fait, à la suite de M. l'abbé Lemire, cette remarque toute simple, que le pouvoir politique doit être la rançon des services rendus; ils ont étudié les moyens de faire acte de bons serviteurs à l'endroit de leurs concitoyens ; instruments de Dieu, auxiliaires de Dieu, ils ont avisé à la meilleure façon de remplir, à tous égards, leur devoir social ; et puis ils ont prié, le dimanche, sous l'impression de la chaude parole de Mgr l'archevêque de Besançon, pour qu'en récompense de leur résolution de la veille et de leurs efforts du lendemain il leur fût donné, à l'heure voulue par Dieu, de faire prévaloir, dans ce pays qu'ils aiment, le droit social de Dieu.

Il y a deux groupes en ce siècle, et pas plus de deux, qui ont constamment proclamé comme leur idéal la défense du droit social de Dieu. C'étaient, il y a trente ans, les fidèles du comte de Chambord, dont la fidélité posthume survit à cette noble mémoire ; et c'est aujourd'hui la démocratie chrétienne. Mesurez, entre ces deux groupes, l'apparente antinomie ; et voyez com-



bien l'union, si paradoxale paraisse-t-elle, peut devenir large et féconde. Elle s'élargira, même, avec un surcroît de fruits, si les prochains Congrès de la jeunesse catholique font une part de plus en plus grande aux représentants authentiques de la jeunesse ouvrière, aux délégués immédiats des patronages de jeunes gens, des syndicats ouvriers, et si, non contents de passer deux longues journées à nous occuper du bien-être du peuple et du relèvement de sa condition, nous invitons ce peuple à nous envoyer ses jeunes gens pour nous dire ce qu'ils font et ce qu'ils veulent. De même que, dans nos patronages, on s'efforce de plus en plus de transformer en hommes d'action les jeunes « patronnés », et de les amener à devenir les collaborateurs dévoués et responsables des chefs du patronage, de même nous souhaitons qu'au prochain jour, dans les discussions des congrès catholiques et dans les votes qui les clôturent, puissent intervenir, avec toute liberté de parole et de suffrage, les représentants de ces organisations ouvrières que la démocratie chrétienne travaille à créer. On veut faire des patronages, non point des enclos de préservation, des « garderies de bons enfants », comme dit spirituellement M. Henri Reverdy dans son beau discours sur le *Rôle de la Jeunesse catholique*, mais des écoles d'énergies apostoliques : les Congrès de la jeunesse catholique seront comme la revue permanente de ces jeunes énergies, et les fondateurs de l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers seront les premiers à tendre leurs mains encourageantes à ces enfants du quatrième Etat, que la démocratie chrétienne leur présentera comme des alliés, pour une action tout ensemble autonome et parallèle.

Voilà, d'une façon sommaire, les leçons et les espérances que j'ai rapportées de Besançon. Pour me rassurer sur l'aloi de ces leçons et pour me confirmer dans

ces espérances, je me suis mis à relire récemment la correspondance d'Ozanam ; et il me semblait, à mesure que je renouais contact avec cet esprit toujours jeune, que ce précurseur nous exhortait — j'allais dire, sans nulle modestie, qu'il avait pressenti notre orientation.

« Je voudrais, écrivait-il en 1834, l'anéantissement de l'esprit politique au profit de l'esprit social... » Et sa correspondance tout entière est comme le développement de cette maxime : « Je ne nie, je ne repousse aucunes combinaisons gouvernementales, continuait-il ; mais je ne les accepte que comme instruments, pour rendre les hommes plus heureux et meilleurs[1]... » Il insistait en 1836 : « Si la question qui agite aujourd'hui le monde autour de nous n'est ni une question de personnes ni une question de formes politiques, mais une question sociale ; si c'est la lutte de ceux qui n'ont rien et de ceux qui ont trop ; si c'est le choc violent de l'opulence et de la pauvreté qui fait trembler le sol sous nos pas ; notre devoir à nous chrétiens est de nous interposer entre ces ennemis irréconciliables, et de faire que les uns se dépouillent comme pour l'accomplissement d'une loi, et que les autres reçoivent comme un bienfait ; que les uns cessent d'exiger et les autres de refuser ; que l'égalité s'opère autant qu'elle est possible parmi les hommes ; que la communauté volontaire remplace l'impôt et l'emprunt forcés ; que la charité fasse ce que la justice seule ne saurait faire. Il est heureux alors d'être placé par la Providence sur un terrain neutre entre les deux partis belligérants, d'avoir dans tous deux ses voies ouvertes et ses intelligences ; sans être contraint, pour se porter médiateur, ni de monter trop haut ni de descendre trop bas[2]... » Ozanam disait encore, véri-

1. *Lettres de Frédéric Ozanam*, I, p. 124.
2. *Id.*, I, pp. 215-216.

table prophète : « La question qui divise les hommes de nos jours n'est plus une question de formes politiques, c'est une question sociale ; c'est de savoir qui l'emportera de l'esprit d'égoïsme ou de l'esprit de sacrifice ; si la société ne sera qu'une grande exploitation au profit des plus forts ou une consécration de chacun pour le bien de tous et surtout pour la protection des faibles. Il y a beaucoup d'hommes qui ont trop et qui veulent avoir encore ; il y en a beaucoup plus d'autres, qui n'ont pas assez, qui n'ont rien et qui veulent prendre si on ne leur donne pas. Entre ces deux classes d'hommes une lutte se prépare, et cette lutte menace d'être terrible : d'un côté, la puissance de l'or, de l'autre, la puissance du désespoir. Entre ces armées ennemies, il faudrait nous précipiter, sinon pour empêcher, au moins pour amortir le choc. Et notre âge de jeunes gens, notre condition médiocre, nous rendent plus facile ce rôle de médiateurs, que notre titre de chrétiens nous rend obligatoire [1]. » Il reprenait en 1837 : « Ce ne sont plus les opinions politiques qui divisent les hommes ; c'est moins que les opinions, ce sont les intérêts : ici le camp des riches, là le camp des pauvres. Un seul moyen de salut reste, c'est que, au nom de la charité, les chrétiens s'interposent [2]. » En 1840, enfin, je lis encore dans une lettre d'Ozanam : « Lorsque le paupérisme envahissant se trouve furieux et désespéré en face d'une aristocratie financière dont les entrailles sont endurcies, il est bon qu'il y ait des médiateurs qui puissent prévenir une collision dont on ne saurait imaginer les horribles désastres [3]. » Ainsi parlait ce grand apôtre dont l'Université s'honore et dont l'Eglise, à son

1. *Id.*, I, pp. 226-227.
2. *Id.*, I, p. 238.
3. *Id.*, I, p. 396.

tour, garde un souvenir affectueusement ému, je dirais presque un souvenir reconnaissant, si Dieu n'était point le seul Etre auquel fût due la gratitude de l'Eglise. Déjà, d'un geste sûr, avant que 1848 n'eût assuré au peuple une élévation politique qui mît en un plus cruel relief son infériorité économique, Ozanam indiquait que les questions sociales passaient au premier plan, qu'elles étaient toutes proches d'être les seules importantes, et que les catholiques devaient adapter leur attitude et leurs démarches à ce renouvellement du monde. La révolution politique survint, meurtrière de la monarchie de Juillet, messagère immédiate de lourdes rumeurs sociales, et Ozanam, le 15 juin 1848, écrivait à son frère l'abbé, qui prêchait aux ouvriers de Lille la bonne nouvelle de Galilée : « J'ai toujours approuvé et maintenant je suis heureux d'avoir partagé ton penchant pour ces hommes laborieux, pauvres, étrangers aux délicatesses et aux politesses de ce qu'on appelle les gens bien élevés. Si un plus grand nombre de chrétiens et surtout d'ecclésiastiques s'étaient occupés des ouvriers depuis dix ans, nous serions plus sûrs de l'avenir; et toutes nos espérances reposent sur le peu qui s'est fait jusqu'ici[1]. » Ne croirait-on point, en vérité, que ces affirmations, ces regrets, ces élans de foi, ces soubresauts d'espoir, ces explosions de charité, datent d'hier ou d'aujourd'hui? Et ne pourrions-nous pas dire, nous autres, comme l'écrivait Ozanam dès 1831 : « Je sens que le passé tombe, que les bases du vieil édifice sont ébranlées, et qu'une secousse terrible a changé la face de la terre. Mais que doit-il sortir de ces ruines? La société doit-elle rester ensevelie sous les décombres des trônes renversés, ou bien doit-elle reparaître plus brillante, plus jeune et plus belle?

1. *Lettres de Frédéric Ozanam*, II, p. 228.

Verrons-nous *novos cœlos et novam terram?* Voilà la grande question. Moi qui crois à la Providence et qui ne désespère pas de mon pays comme Charles Nodier, je crois à une sorte de Palingénésie. Mais quelle en sera la forme, quelle sera la loi de la société nouvelle? Je n'entreprends pas de le décider[1]. »

Soixante-dix ans ont passé; et lentement la « palingénésie » se poursuit; nous ne déciderons pas, nous non plus, quelle en sera la forme. Mais puisque le christianisme est immortel, nous savons, d'une foi sûre, qu'elle ne sera point durable si elle n'est point chrétienne. Etre chrétien et travailler à christianiser le monde, sans nous inquiéter outre mesure, ni des augures, bons ou mauvais, que recèlent les spectacles contemporains, ni de l'échéance qu'a fixée Dieu pour son propre succès : tel est notre devoir, à nous. Voilà dix-neuf siècles que Jésus, venu pour le salut universel, fait crédit aux trois quarts du globe; voilà dix-neuf siècles qu'il patiente. Il aurait le droit d'être impatient; nous avons l'obligation, nous, d'être patients en même temps que laborieux. Ozanam écrivait en 1832 : « Je crois à une guerre civile imminente, et l'Europe entière, enlacée dans les filets de la franc-maçonnerie, en sera le théâtre. Mais cette crise redoutable sera probablement décisive, et sur les ruines des vieilles nations brisées, une nouvelle Europe s'élèvera; alors le catholicisme sera compris, alors il sera donné de porter la civilisation dans le vieil Orient; ce sera une ère magnifique, nous ne la verrons pas[2]. » Et nous, non plus, arrière-neveux d'Ozanam, nous ne la verrons pas, l'ère magnifique, mais tout comme le professeur de Sor-

1. *Lettres de Frédéric Ozanam*, I, p. 5.
2. *Id.*, I, p. 61.



bonne qui doit rester notre modèle, collaborons à la préparer.

Çà et là, dans la correspondance, nous pouvons recueillir, au hasard de la lecture, les conseils propices. « L'orthodoxie, écrivait-il en 1835, est le nerf, la force de la religion; et sans cette condition vitale toute association catholique est impuissante[1]. » On me dispensera de commenter un pareil avis : la présence de plusieurs membres de l'épiscopat, du recteur de l'Institut Catholique de Paris, de l'aumônier de l'Association catholique de la Jeunesse française, a garanti l'orthodoxie du Congrès de Besançon, et témoigné, d'autre part, quel prix y attachaient les jeunes congressistes. Après le devoir de l'orthodoxie, Ozanam recommande autour de lui le devoir de la piété filiale envers les anciens âges catholiques : « L'époque qui finit, disait-il en 1840, c'est celle de la Renaissance, celle du Protestantisme pour le dogme, de l'Absolutisme pour la politique, du Paganisme pour les lettres et les sciences. Chez nous, c'est l'école de Louis XIV, celle du XVIII[e] siècle, celle de la Gironde, celle de l'Empire et de la Restauration, qui, assurément diverses et incompatibles dans leurs intentions et leurs moyens, eurent cependant ce vice originel commun de prétendre remonter brusquement à l'antiquité, et de renier le moyen âge. Nous entrons dans une période dont nul ne peut prévoir les vicissitudes, mais dont il est impossible de méconnaître l'avènement. Néanmoins, il est d'heureux augure pour elle, qu'elle ait commencé par une justice rendue au passé. La piété filiale porte bonheur[2]. » On a eu cette piété filiale au Congrès de Besançon. Mettre le vin vieux dans des outres nouvelles,

1. *Id.*, I, p. 201.
2. *Id.*, I, p. 393.

voilà tout ce que veut la jeunesse : son esprit révolutionnaire ne va pas plus loin... Elle aime le vin vieux.

Un troisième devoir qu'enseignait Ozanam, c'était celui de l'espérance. « Quand on a vécu, écrivait-il en 1842, on finit par faire deux remarques rassurantes. Premièrement dans les siècles qui précédèrent et qu'on a coutume de regarder comme des âges de croyances et de paix, on reconnaît des tentations et des périls comparables à ceux de nos jours. En second lieu, si l'on y prend garde de plus près, on finit par découvrir autour de soi beaucoup plus de christianisme qu'on avait cru d'abord[1]. » N'est-ce point à cette découverte, à cette exhumation de ce que j'appelais tout à l'heure le christianisme inconscient, que nous avons tous travaillé à Besançon? Il n'est point, même, jusqu'aux conclusions pratiques de notre travail dont nous ne saisissions déjà comme le pressentiment dans une page d'Ozanam. « Vous faites plus que vous ne pensez, écrivait-il à un ami de Sens, en multipliant, comme vous dites, les *terrains neutres* et en ajoutant un cercle à votre société de sciences et de lettres[2]. » Nous n'avons pas dit autre chose là-bas, lorsque nous souhaitions la pénétration des catholiques dans tous les domaines de la vie sociale.

J'éprouve une réconfortante impression de sécurité en me retranchant derrière cet ancêtre, en le laissant parler, en osant dire que nous avons agi à Besançon comme il voulait qu'agissent les jeunes de son époque, Car nous ne méprisons pas le passé, bien loin de là! Nous goûtons, au contraire, les impulsions qu'il nous donne, et c'est de toute notre âme que nous remontons dans le passé afin d'apprendre à le prolonger et à le

1. *Lettres de Frédéric Ozanam*, II, p. 19.
2. *Id.*, II, p. 105.

continuer. Pour nous, le passé n'est point la mort, c'est la vie : dans le passé nous saluons l'avenir ; et dans l'avenir, c'est encore le passé que nous aimons. Déclinant donc, en toute franchise, le soin que l'on m'imposerait peut-être de conclure moi-même cette étude déjà trop longue, c'est à un « vieux », encore, que je veux laisser la parole, c'est toujours à Frédéric Ozanam.

« L'humanité de nos jours, écrivait-il en 1837, me semble comparable au voyageur dont parle l'Evangile : elle aussi, tandis qu'elle poursuivait sa route dans les chemins que le Christ lui a tracés, elle a été assaillie par des ravisseurs, par les larrons de la pensée, par des hommes méchants qui lui ont ravi ce qu'elle possédait : le trésor de la foi et de l'amour, et ils l'ont laissée nue et gémissante, couchée au bord du sentier. Les prêtres et les lévites ont passé, et cette fois, comme ils étaient des prêtres et des lévites véritables, ils se sont approchés de cet être souffrant et ils ont voulu le guérir. Mais dans son délire, il les a méconnus et repoussés. A notre tour, faibles Samaritains, profanes et gens de peu de foi que nous sommes, osons cependant aborder ce grand malade. Peut-être ne s'effrayera-t-il point de nous ; essayons de sonder ses plaies et d'y verser de l'huile ; faisons retentir à son oreille des paroles de consolation et de paix ; et puis, quand ses yeux se seront dessillés, nous le remettrons entre les mains de ceux que Dieu a constitués les gardiens et les médecins des âmes, qui sont aussi, en quelque sorte, nos hôteliers dans le pèlerinage d'ici-bas, puisqu'ils donnent à nos esprits errants et affamés la parole sainte pour nourriture et l'espérance d'un monde meilleur pour abri. Voilà ce qui nous est propre, voilà la vocation sublime que la Providence nous a faite[1] ».

1. *Lettres de Frédéric Ozanam*, 1, pp. 149-150.

Et c'est précisément cette vocation qu'en 1898 les Congressistes de Besançon ont eu souci d'affirmer et de réaliser. Frédéric Ozanam ajoutait : « Que nous en sommes peu dignes! Et que nous fléchissons sous le fardeau ! » S'il disait cela, lui, qu'avons-nous à dire à notre tour, si ce n'est à prier Dieu de nous relever, fléchissants et succombants, comme sur la voie du Calvaire, il releva son fils Jésus?

QUATRIÈME PARTIE

LE DEVOIR D'AUJOURD'HUI

I

LA GUÉRISON PAR LE DOGME

A qui n'est-il pas advenu, parmi ceux qui sont chrétiens et qui voudraient, autour d'eux, forger des âmes de chrétiens, d'éprouver un grand embarras?

Le catéchisme est enseigné, et bien enseigné; la persévérance est recommandée, et bien recommandée; la prédication chrétienne est active, et d'une activité de bon aloi.

On nous demande pourtant, à nous laïques, de faire œuvre d'apostolat: comment nous y prendre? comment orienter nos suggestions discrètes ou pressantes?

Sur quelles touches devons-nous frapper? Et dans cette vaste harmonie qui s'appelle le dogme catholique, quelles notes devons-nous choisir pour les faire courir sur ces touches?

Voilà la question sur laquelle il conviendrait de nous interroger nous-mêmes; de nous interroger surtout entre nous.

Nous ne parlerons point, pour l'instant, de ces jeunes

gens qui se détachent du christianisme catholique comme le fruit gâté se détache de la branche qui le soutenait : procédant par un effort d'abstraction, nous négligerons, parmi les causes qui dépeuplent l'Eglise, celles qui tiennent, soit aux égarements de la sensibilité, soit à la faiblesse de la volonté ; c'est exclusivement aux motifs intellectuels que nous voulons prendre garde.

Il me semble apercevoir une première catégorie de jeunes gens, qui considèrent le catholicisme et la vie catholique, non point, à proprement parler, comme un rétrécissement de la pensée, mais comme un rétrécissement de l'âme humaine tout entière. Obsédés par la séduction pernicieuse de certains grands hommes, de Gœthe par exemple, illustres par leur culture universelle et leur dilettantisme universel, et qui se plaisaient à faire de leur âme comme le miroir du monde, ils estiment que la vie la plus raffinée, la plus parfaite, consiste à faire le tour de toutes les idées, à épuiser toutes les sensations et même tous les sentiments, à tout connaître, à tout englober dans leur vaste personnalité sans jamais la rendre captive ; et ils espèrent, par ce gigantesque effort de dilettantisme, se rapprocher de Dieu, ou plutôt de ce je ne sais quoi, demi-personnel, demi-immanent aux choses, de ce Grand Tout plus ou moins conscient de lui-même, qu'ils baptisent du nom de Dieu ; ils espèrent (quelques-uns vont jusqu'à parler ainsi), devenir des Dieux. Subordonner leur intelligence et la conduite de leur vie au principe catholique leur fait l'effet d'un emprisonnement volontaire ; ils s'y refusent. Si vous voulez lire une fine analyse critique d'un pareil état d'âme, le beau livre de M. Edouard Rod sur Gœthe éclairera très efficacement vos propres observations ; et tels romans concluant à la « culture du moi » traduisent, en même temps qu'ils

contribuent à la provoquer, cette disposition fort commune à beaucoup de jeunes gens.

Une seconde catégorie comprend un certain nombre d'esprits moins compliqués, moins inaccessibles ; ils sont hantés par des idées justes, comme l'idée de tolérance, et par des observations justes, comme celle qui constate la place relativement restreinte qu'occupe dans le monde — numériquement parlant — l'Eglise catholique ; et sous l'impression de ces idées justes et de ces justes observations, ils concluent à une sorte d'Eglise de tous les gens de bien, sans *Credo* ni frontières, Eglise très large, très vaste, très vague, et qui s'appuierait non sur une croyance commune, ni même sur un commun besoin de religiosité, mais sur un commun désir de faire le bien : plutôt qu'une Eglise, ce serait, en somme, une société d'édification mutuelle et de dévouement généreux. L'*Union pour l'Action morale*, telle que l'ont fondée naguère un certain nombre de nobles âmes, nous paraît être le produit d'une telle conception ; et, parmi les jeunes gens que séduit cet ordre d'idées, beaucoup suivent tout naturellement, presque fatalement, l'évolution qu'a traversée l'*Union pour l'Action morale* elle-même. Primitivement, ce groupement s'élevait au-dessus de toutes les divergences dogmatiques et confessionnelles ; mais il les ignorait plutôt qu'il ne les blâmait ; il prétendait plutôt les envelopper que les supprimer. Et puis, par une insensible transition (dont une récente conférence de M. Gabriel Séailles a marqué le point d'arrivée), la plupart des membres de cette *Union* ont fini par professer qu'une croyance dogmatique et que l'appartenance à une confession religieuse sont, ou peu s'en faut, des superfluités fâcheuses ; ils n'avaient à l'origine d'autre prétention que de superposer leurs maximes d'action morale à la diversité des *Credos ;* et ils se sont laissés

aller à considérer les *Credos* comme une infériorité, presque à les exclure. Par là, dans l'édifice de l'Eglise catholique, une nouvelle porte de sortie s'est ouverte, et nombreux sont les jeunes qui en franchissent le seuil.

Nous rangerions, enfin, dans une troisième catégorie, ceux que les préoccupations sociales captivent tout entiers et qui ne sont point initiés, d'autre part, aux conséquences sociales du dogme chrétien et aux œuvres sociales de l'Eglise. Ils regardent la pratique du catholicisme comme un acte d'égoïsme individualiste, ils n'y voient rien de plus que la poursuite du salut personnel par les voies les plus commodes. C'est la fidélité même à l'esprit de l'Evangile qui doit, ce leur semble, les arracher à l'observance religieuse et les conduire vers une religion d'un autre ordre, que les uns appellent la religion de la sympathie et les autres la religion de la souffrance humaine. En Russie Tolstoï, en France et en Allemagne certains sociologues appartenant au protestantisme le plus libéral, sont les maîtres de cette troisième tendance.

Religion du *moi* — qui se guinde jusqu'à devenir une sorte de Dieu ; — religion des bonnes volontés — envisagées comme supérieures à toutes les croyances et extérieures à toutes ; — religion de l'humanité souffrante — substituée et préférée au Dieu de la souffrance ; — voilà les trois conceptions qui me semblent disputer à l'Eglise Romaine une partie de la jeunesse contemporaine.

Jeunes qui fréquentons les jeunes, il faut chercher dans le vieil enseignement catholique, je ne dirai point des armes contre ces trois conceptions, mais bien plutôt une satisfaction correcte pour les tendances légitimes, bonnes en soi, dont ces trois « religions » sont le témoignage et comme l'expression. Et si nous sa-

vons découvrir, dans le dogme, certaines virtualités cachées dont l'épanouissement répondrait à ces aspirations des âmes contemporaines, nous travaillerons, alors, à les faire connaître autour de nous et à montrer à nos frères que ce qu'il y a de solide dans leur pensée, de bon dans leurs velléités, est ratifié, complété, précisé et encouragé par le catholicisme.

Abordons de front la religion du *moi* — pauvre *moi* qui, sous l'impulsion de l'orgueil et du dilettantisme, fait un bizarre effort pour se déifier, et qui, d'une façon maladive, morbide, s'érige en faux dieu. Ne pourrions-nous pas, chez les néophytes de cet étrange culte, couper court, tout de suite, aux rêveries de la superbe humaine et satisfaire, en même temps, ces hautes aspirations dont elles ne sont que la simagrée, en leur rappelant la théorie de la déification du chrétien, telle que l'ont exposée les Pères du IVe siècle. Il y a là, je le sais, des subtilités de nuances qu'il faut strictement respecter, sous peine de tomber dans l'erreur ; et il importe, avec une fermeté et une sûreté constantes, de bien maintenir la haute barrière qui séparait ces anciens docteurs et les philosophes panthéistes de notre époque. Les textes eux-mêmes, dans leur précision, seront d'ailleurs aussi compréhensibles — et probablement plus — que la plupart des commentaires qu'on y voudrait ajouter. « Le Fils de Dieu, écrit saint Athanase dans le *Premier Discours contre les Ariens*, nous a rendus fils du Père et a divinisé les hommes en se faisant lui-même homme. » Et dans la *Vie de saint Antoine*, saint Athanase reprend : « Le Verbe de Dieu a pris un corps humain pour le salut et le bien des hommes, afin que, participant à l'origine humaine, il rendît les hommes participants de la nature divine. » Saint Grégoire de Nazianze dit à son tour : « Devenons comme Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est

devenu comme nous ; devenons des Dieux à cause de Lui parce que Lui est devenu homme à cause de nous. » Gennadius, de son côté : « Dieu a dit : Je me revêtirai de la chair, et tout homme sera comme Dieu, non par nature, mais *par participation.* »

Comment le dogme catholique élève la dignité de l'homme jusqu'à une sorte de déification, et comment il est de l'intérêt même de notre grandeur d'être catholiques pleinement et foncièrement : c'est ce qu'on peut étudier en lisant certains théologiens contemporains, et en particulier les *Œuvres pastorales* de Mgr Berteaud, évêque de Tulle, qui donnent une intelligence si complète des profondeurs du christianisme[1].

Que si nous passons à la religion des bonnes volontés et à ces théories contemporaines d'après lesquelles ce sont les hommes religieux qui font la religion, il importe ici de maintenir formellement la nécessité d'une Eglise immuable, gardienne d'une vérité dogmatique objective. Mais cela dit — et très nettement affirmé — on peut rappeler, d'autre part, à ces esprits séduits par l'idée d'une vaste Eglise comprenant tous les hommes épris d'action morale et dévoués au bien de leurs semblables, l'antique théorie de l'Eglise invisible.

Si depuis la Réforme la théologie a eu raison de mettre en relief la nécessité de l'enseignement extérieur pour arriver à la foi, la nécessité de rites extérieurs (sacrements) pour avoir la grâce, souvenons-nous que ces éléments nécessaires ne limitent pas toute l'activité et toute la vie de l'Eglise ; et par-dessus les trois derniers siècles absorbés par la lutte contre le protestantisme,

1. Voir aussi, dans la *Revue du Clergé français* du 15 août 1897 (Paris, Letouzey), l'article de M. Ermoni : *Déification de l'homme chez les Pères de l'Eglise.* — Les œuvres de Mgr Berteaud viennent d'être réimprimées, à la librairie Bloud, par M. le chanoine Breton.

portons nos regards sur cette Eglise invisible dont saint Augustin avait rendu l'idée familière aux Occidentaux, dont saint Thomas d'Aquin parlait avec autorité, et qui « va d'Abel ou du saint homme Job jusqu'au dernier de ceux que la grâce de Dieu ira chercher dans les forêts ou vers les plages sauvages, à travers tous ceux qui hors de la Synagogue ou de l'Eglise catholique, sans lien extérieur entre eux, ont profité de la grâce méritée à tous par la mort du Christ, et sont arrivés au degré de connaissance surnaturelle sans lequel il n'est pas de salut. »

C'est au R. P. Bainvel, de la Société de Jésus, que j'emprunte le résumé de cette théologie de « l'Eglise invisible ». Puis-je conseiller instamment à tous ceux qui veulent avoir une saine et vraie notion de la largeur de l'Eglise — à tous ceux surtout qui, pour faire du bien aux âmes, sont amenés à développer cette notion — de lire et de s'assimiler les deux articles que le P. Bainvel a publiés dans les *Etudes*, en janvier 1897, sous ce titre : *L'Eglise, histoire du dogme, évolution des idées?*

A côté de la théorie de la déification du chrétien et de la théologie de l'Eglise invisible, il me semble que la doctrine de la communion des saints, d'après laquelle les mérites acquis par la foi, la piété ou les œuvres de chaque chrétien sont surnaturellement « socialisés », doit être exposée, avec un soin spécial, à ces jeunes âmes que l'étroitesse apparente et l'égoïsme apparent de certains dévots risquent de choquer ou de révolter. Montrons-leur que le salut collectif de l'humanité dans l'autre vie résulte de l'application d'un véritable collectivisme, faisons-leur admirer ce mécanisme grandiose.

Plusieurs fois il m'est advenu d'esquisser cette idée ; je n'y reviendrai point[1]. Qu'il me suffise de rappeler

aux adeptes de la religion de la sympathie, de la religion de la souffrance humaine, que précisément la vie spirituelle d'un catholique — d'un catholique qui croit au purgatoire et qui croit aux indulgences — est comme la réalisation perpétuelle de la parabole du bon Samaritain ; à proprement parler, il supporte auprès de Dieu le poids de ses frères, le fardeau de leurs souffrances, de leurs péchés et de leurs misères ; et les grâces obtenues par telle prière qui nous paraît être un acte d'individualisme profitent au prochain.

Voilà comment, sans nulles concessions à des théories téméraires, et en explorant le fond même de la théologie catholique, et sans rien abandonner de notre patrimoine catholique, mais au contraire en le connaissant mieux et en le possédant mieux, voilà comment, ce me semble, on peut apporter un remède, soit autour de soi, soit même en soi, à certaines maladies d'âme qui résultent, en général, de vérités imparfaitement aperçues ou imparfaitement étudiées. Recherchons les germes de bon aloi d'où ces maladies sont sorties par une pernicieuse genèse, mûrissons et développons ces germes à la lumière de la vérité dogmatique ; et peut-être pourrons-nous dire, alors, aux trois catégories de malades qu'il peut nous être donné d'ausculter : *Veritas liberabit vos.*

1. Voir, en particulier, *Autour du Catholicisme social*, 1re série, pp. 69-78 (Paris, Perrin).

II

LA GUÉRISON PAR L'ACTION

S'ingénier à chercher des misères, ou plutôt à y remédier (car si le soulagement en est parfois laborieux, la découverte, hélas! n'en est que trop aisée); donner son temps et donner sa peine, risquer même des ennuis pour faire le bien : c'est une œuvre dont beaucoup s'effrayent, comme si elle devait alourdir inutilement leur existence. Le devoir social n'est-il pas satisfait dès qu'ils ont réservé quelques oboles annuelles aux caisses de certaines organisations de charité? et dès lors n'apporteraient-ils pas dans leur propre vie une prétentieuse surcharge, ne feraient-il pas preuve d'imprudence, voire même d'orgueil, en intervenant eux-mêmes dans cette mêlée brutale où tant de pauvres gens sont aux prises avec la misère, avec la détresse, parfois avec la mort? « J'ai bien assez de choses à penser », diront-ils; et s'armant d'une force de résistance passive, ils repousseront systématiquement toute idée d'incursion dans une telle mêlée, de crainte de grossir, par là même, le nombre des choses auxquelles « on a à penser ». Les journées sont assez complexes, assez remplies, pour qu'on ne les encombre d'aucune super

fluité nouvelle. Et l'on consent sans doute à faire le bien, on y aspire même; mais entre le budget de l'existence et l'ordre du jour de l'existence, il convient de distinguer; le bien a sa place dans le budget, non dans l'ordre du jour; on sacrifie son argent, non son temps; on donne, mais on ne se donne pas; et cela de peur de compliquer sa vie.

En quoi l'on se trompe singulièrement; car, tout au contraire, à notre époque, c'est par la pratique continue du bien qu'on garde l'habitude de la vie simple, ou qu'on en ressaisit le secret si on a le malheur de l'avoir perdue. Qu'est-ce donc que cette simplicité, cette spontanéité de vie, qui récompense le don de soi-même? Est-elle vraiment enviable, et vaut-elle la peine d'être préservée, surtout d'être retrouvée? On s'en rendra compte lorsque nous l'aurons définie par son contraire, qui s'appelle le dilettantisme.

Vous est-il advenu, parfois, d'éprouver un plaisir étrange à vous ennuyer — un plaisir qui ne ressemblait ni à cette joie qui résulte d'un vrai divertissement, ni à cette joie qui découle du travail bien fait? Vous est-il advenu de vous sentir inoccupé et de vous attarder avec délices dans cette sensation, d'avoir conscience que votre jeune existence, durant des heures entières, s'écoulait comme le néant, et de goûter dans cette conscience même un charme maladif? Si vous n'avez point réagi contre ces morbides langueurs, si vous avez goûté et cultivé la lassitude de vous-même, vous êtes sur le chemin qui mène au dilettantisme.

Être *dilettante*, c'est, en présence des choses, s'étudier soi-même au lieu de les envisager elles-mêmes. Voici une misère, par exemple : vous pourriez y courir, essayer de la soigner, y voir une occasion de vous rendre utile à autrui, et saisir cette occasion avec l'empressement qu'impose la fraternité humaine. N'attendez pas

cela du *dilettante :* en présence de cette misère, c'est lui-même qu'il regardera; il ne projettera son œil au dehors que pour le reporter tout de suite sur soi-même; s'il ne se sent point ému, il se complaira à observer sa propre froideur; s'il se sent ému, il analysera son émotion, il tâchera d'en démêler la nature, la profondeur, les motifs intimes. Les choses lui deviennent autant de prismes au travers desquels il se revoit; en elles, c'est toujours à lui-même qu'il s'intéresse, ou plutôt elles ne l'intéressent que par rapport à lui-même. Eprouve-t-il, au contraire, un plaisir de noble aloi, le *dilettante* craint de s'y trop livrer; il redoutera, par exemple, de s'abandonner à l'admiration s'il s'agit d'une satisfaction esthétique ou du spectacle d'une bonne action; il décomposera ce mouvement de plaisir, il le paralysera pour s'affirmer à lui-même qu'il en est le maître. Il aime cette illusion de tenir son âme entre ses mains, de la dominer, de la maîtriser : ayant installé, tout au fond de lui-même, un surveillant perpétuel, un analyste constant, il espère que la tranquillité de son égoïsme est désormais défendue contre toutes surprises; à l'avance, il s'est rendu incapable de toutes vibrations spontanées, et il en est heureux. Si ignoré qu'il soit, si inaperçu qu'il passe, son âme n'est-elle pas un miroir du monde, n'est-elle pas le centre du monde? Ramenant tout à lui, il peut se flatter d'être roi, tout comme les stoïciens de l'antiquité — plus roi, même, que le stoïcien; car celui-ci attendait, pour comprimer ses émotions, qu'elles lui fussent suggérées par les circonstances; et le *dilettante*, au contraire, se fait fort d'une telle souveraineté sur son âme, qu'il va jusqu'à se mettre en quête d'émotions, jusqu'à les provoquer, afin de jouer avec elles, de se jouer d'elles, de les flétrir au contact de son ironie intérieure, et puis de leur donner congé. Ne le confondez point avec ceux qui

tiennent en échec et qui répudient tout ce qui se glisse de mauvais sentiment dans leur âme volontiers fautive; il n'a rien de commun avec eux. Il tient en bride tous les ressorts de son âme, mais il n'y tient rien en échec, non pas même les mauvais sentiments, non pas même l'idée du mal; il cultive tout cela indifféremment, par goût de la dissection et pour le plaisir de l'expérience; il goûte à tout, ne se pénètre de rien; pour s'assimiler les choses, il faut s'y donner, et le *dilettante* se contente de s'y prêter. Le charme de la vie, pour lui, consiste à passer du provisoire au provisoire, en laissant errer sur ses lèvres un sourire orgueilleux et blasé, et en laissant son regard s'illuminer d'une bizarre fierté, celle d'être stérile.

Charme peut-être, mais c'est une fatigue aussi; et voilà le point où le bon sens prend sa revanche sur le triste *dilettante*. Il s'évertuait à tarir en lui toute spontanéité, à dessécher les sources vives du sentiment, où parfois les énergies morales puisent leur vitalité, à effleurer toutes les émotions, toutes les impressions, toutes les sensations, à vouloir « faire le tour de tout », comme il disait avec une cynique et superficielle franchise, à transformer son âme en une sorte de galerie intérieure qui présentât les apparences de la richesse; et tout compte fait, lorsqu'on dresse le bilan, on s'aperçoit que cette pensée de *dilettante* est vraiment la plus pauvre des pensées, parce qu'elle n'a pas de point fixe, que ce cœur de *dilettante* est vraiment le plus pauvre des cœurs, parce qu'il met sa gloire à ne s'attacher à rien, et que cette âme de *dilettante* est vraiment la plus pauvre des âmes, parce qu'elle a perdu la faculté d'être sincère avec elle-même. Vous pensiez être roi, et vous finissez par vous apercevoir que vous êtes esclave — esclave de cet autre *moi* que vous avez créé en vous, qui se moque

dès que vous voudriez admirer, qui ricane dès que vous voudriez vous reposer dans une émotion fortifiante, qui blasphème dès que vous voudriez aimer, et qui déflore, enfin, tout ce qui commençait à jaillir naturellement de votre âme. Vous vous flattiez d'essayer toutes les façons de vivre, vous vous flattiez de vivre plusieurs milliers de vies, afin d'emmagasiner et de collectionner toutes les sensations dont est susceptible l'humanité ; et par l'abus que vous avez fait de votre raffinement de science, vous êtes déchu au-dessous du plus ignorant des hommes, vous avez perdu cette spontanéité qui est l'essence même de la vie.

Cette spontanéité, comment la retrouver ? C'est en sortant brusquement de soi-même, avec d'autant plus d'intrépidité, j'allais dire avec d'autant plus de fougue, qu'on avait une plus longue habitude de tout ramener à soi-même ; c'est en rentrant en contact avec la réalité et en apportant, dans un tel contact, la volonté de se dévouer ; c'est en cherchant les natures simples, celles qui plient sous la dure souffrance quotidienne, et en recouvrant, auprès d'elles, le don de la sympathie humaine ; c'est en franchissant l'abîme que peu à peu on avait laissé se creuser entre le dilettantisme « égotiste » — ou, pour mieux dire, égoïste — et la foule des frères humains. On se retranchait et on se haussait, superbement, dans une sorte de tour d'ivoire ; on s'y réduisait au rôle de spectateur des choses, considérées comme une vaste comédie, d'autant plus drôle peut-être qu'elles allaient plus mal ; mais se déranger ou se compromettre pour une descente dans cette réalité, se faire acteur dans le drame de l'existence collective de l'humanité, y tenir sa place, y trouver et y remplir sa fonction, voilà ce qu'on ne voulait pas. On aimait mieux se cantonner dans une situation factice ; s'arracher à cette situation, c'est là que sera le remède.

C'est ainsi que l'hygiène intellectuelle et l'hygiène morale commandent l'action sociale. En cessant de vivre pour soi, en se mettant à vivre pour les autres, on échappera peu à peu à ces habitudes raffinées dont on finissait par déplorer la tyrannie après les avoir laissées s'acclimater avec une complaisance coupable. On ne se travaillera plus pour expérimenter en soi-même, d'une façon capricieuse, arbitraire, des impressions de joie ou des sensations de souffrance ; on souffrira de la misère d'autrui, on jouira du soulagement d'autrui. A l'encontre de cette science du bien et du mal, que le *dilettante* se plaît à chercher, à posséder et à cultiver, se réveillera victorieusement l'instinct du bien, suscité par ce sentiment de compassion qui, tout naturellement, incline la pitié humaine vers la misère humaine.

Un *dilettante* ne peut jamais se vaincre lui-même ni se corriger tout seul : les efforts mêmes qu'il dépense pour se vaincre ou se corriger ne font que l'amener à des études plus intenses sur son âme, à une analyse plus morbide de son *moi ;* un *dilettante*, c'est comme un déraciné : il ne peut s'amender que s'il reprend racine ; et c'est au milieu de ses semblables, et là seulement, qu'il peut reprendre racine ; c'est en comprenant en un sens large le mot de la Genèse : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul », qu'il peut remonter aux sources de la véritable vie. Il lui faut la compagnie, la collaboration des humbles, des petits, de ceux qui souffrent vraiment, de ceux qui ne s'amusent point à s'endolorir eux-mêmes, mais qui sont endoloris par l'existence ; ils seront les libérateurs du *dilettante ;* pauvre égaré, ils le replongeront dans le monde réel ; ils le contraindront à cesser de s'ausculter lui-même, à congédier ses pensées inquiètes et tourmentées, à dépenser pour eux toutes les forces et

toutes les ressources de son être, capital mort qui deviendra un capital vivant; ils rendront à son cœur son rythme naturel. Viennent les petits enfants, surtout, ils seront les meilleurs sauveurs; l'exemple de leur naïveté et le spectacle de leur détresse seront une leçon souveraine de réalisme et une leçon souveraine de sincérité; et c'est auprès de ces minuscules épaves de l'ordre social que les prétentieuses victimes de l'intellectualisme réapprendront le plus aisément à se réjouir avec franchise, à souffrir avec fécondité, à aimer avec pureté, à travailler avec amour.

III

L'ACTION SOCIALE DE LA JEUNESSE

On prend les « jeunes » pour des « révolutionnaires », et parfois, ils en affectent l'allure : on a tort et ils ont tort. Regardez d'un peu près leurs aspirations et leurs doléances, leurs élans d'optimisme et leurs crises d'amertume; écoutez-les lorsqu'ils prophétisent, écoutez-les aussi lorsqu'ils critiquent; ne vous arrêtez point à un certain bouillonnement superficiel, et descendez jusqu'à la racine de leurs idées, de leurs initiatives et de leurs désirs; vous reconnaîtrez bientôt que leurs prétentions sont aussi simples qu'acceptables : ils veulent se composer à eux-mêmes des individualités pleinement chrétiennes, et ils veulent, autour d'eux, imprégner de christianisme l'atmosphère ambiante. Voilà le rêve de ces « jeunes », en présence desquels trop de catholiques éprouvent un injuste effroi.

Si ce rêve paraît nouveau, s'il étonne, si parfois il choque, cela tient au « malheur des temps », que ces mêmes catholiques, précisément, ont l'habitude de dénoncer et de déplorer. Le « libéralisme » faisait deux compartiments dans la vie de l'âme humaine : d'une part, la Science, volontiers couronnée 'une majus-

cule, maîtresse exclusive de l'intelligence, propriétaire absolue de la pensée, même de la conscience ; d'autre part la foi, sorte de locataire réduite au silence, à laquelle il n'était permis de se montrer et de s'affirmer qu'à l'heure de la prière et à l'heure de la messe. Le conservatisme, de son côté, faisait deux compartiments dans la vie de la nation : d'une part, le développement industriel, exclusivement régi, ou plutôt déchaîné sans frein, par les « lois » de l'économie politique ; d'autre part les affirmations de la morale chrétienne, diminuées et assourdies au nom d'une prudence de convention, imposant aux pauvres d'être des résignés, proposant aux riches d'être des charitables. « Soyez croyants », répétait-on volontiers, et tout de suite, par la force des habitudes « libérales », on donnait le triste exemple de faire à la foi sa part, et quelle minime part ! « Soyez « pratiquants », ajoutait-on ; et tout de suite, par la force des habitudes conservatrices, on ne croyait pas se contredire en vantant, en étayant et en défendant un régime économique issu des principes révolutionnaires et nettement hostile au règne social de la morale chrétienne.

Devant cet abîme de subtilités et de contradictions, de compromis et de réticences, les « jeunes » déclarent ne rien comprendre. On est chrétien ou on ne l'est point ; et si l'on est chrétien, c'est intégralement qu'il le faut être. Science, religion, démocratie ne sont point appelées à se tolérer réciproquement, à se marchander entre elles le terrain : elles n'ont même point de concordat à conclure. On ne fait point l'union entre des forces vitales par des procédés diplomatiques, moins encore par des silences ou par des demandes d'abdication partielle ; ces forces composent entre elles une sorte d'unité vivante, et c'est cette unité que les « jeunes » s'efforcent de bien saisir et de bien définir.

Nous pourrions insister davantage si les articles-manifestes qu'a publiés, à plusieurs reprises, M. Paul Renaudin dans *le Sillon*, et M. Henri Bazire dans la *Revue de la Jeunesse catholique*, ne précisaient en termes excellents ce que sont les « jeunes », ce qu'ils peuvent et ce qu'ils veulent[1]. Ils sont, en un mot, préoccupés d'unifier tout leur être sous l'hégémonie chrétienne, se distinguant, ainsi, de certains catholiques de la génération précédente, réputés hardis en leur temps, et qui trouvaient le moyen, aussi bien dans l'amour de leur siècle que dans leurs affirmations chrétiennes, d'être toujours à demi-honteux ; les « jeunes », eux, sont parvenus à aimer leur siècle, non pas quoique chrétiens, mais parce que chrétiens.

Une âme unifiée devient une force d'action : voilà pourquoi les « jeunes » peuvent être des agissants. Le christianisme, pleinement maître d'une âme, a besoin de faire des sorties, de se répandre, de prendre le large ; voilà pourquoi les « jeunes » veulent être des agissants. Et les études sociales, dont nous avons à nous occuper, sont pour eux, soit une préparation à l'action, soit une forme de l'action.

Il nous semble que, dès le collège même, la jeunesse doit être, non point sans doute jetée dans la mêlée des doctrines sociales, mais, du moins, munie de certaines connaissances qui lui permettront, ensuite, de se reconnaître et de s'orienter dans cette mêlée. Nous croyons donc devoir nous occuper, tout d'abord, de ce que nous appellerions volontiers l'introduction aux études sociales par l'enseignement secondaire. Ensuite, nous traiterons des conférences ou cercles d'études sociales destinés à la jeunesse étudiante ; nous essaierons d'en esquisser

1. Voir, en particulier, *le Sillon* de janvier 1897, et la *Revue de la Jeunesse catholique* de septembre 1898.

un programme, et d'établir que ces conférences ne doivent pas seulement inculquer des notions ou des chiffres, mais qu'elles doivent être, tout ensemble, un apprentissage du sens social, et seconder ainsi, par surcroît, le perfectionnement individuel de leurs membres.

I. — Introduction aux études sociales par l'enseignement secondaire

La classe de philosophie, l'instruction religieuse et les petites conférences d'œuvres sont, à cet égard, un triple moyen d'introduction.

1° *Classe de philosophie.* — Le programme officiel prévoit l'enseignement de quelques notions d'économie politique dans la classe de philosophie. Cet enseignement, donné dans une telle classe, doit être plus théorique qu'empirique; et les programmes eux-mêmes rendent implicitement hommage à ce lien de subordination qui doit rattacher l'économie politique à la morale, et qui n'a nulle part été mieux défini que dans les écrits du R. P. de Pascal et de M. l'abbé Blanc[1]. Il importe donc que de jeunes catholiques, élèves de la classe de philosophie, n'ignorent point l'hégémonie de la morale sur l'économie politique et les conséquences déduites par Léon XIII, au nom de cette hégémonie, en ce qui regarde le régime économique actuel. Qu'il nous soit permis de citer ici l'initiative excellente qu'ont eue

1. Voir le chapitre : *Y a-t-il une économie politique chrétienne et quels sont ses principes?* dans les *Etudes sociales*, de M. l'abbé Elie Blanc (Lyon, Vitte; Paris, Vic et Amat, 1897.)



les Frères des Ecoles chrétiennes, introduisant, dans leur cours de philosophie, des chapitres d'économie politique où l'encyclique *Rerum Novarum* a la place qu'elle mérite[1] : il y a là un exemple qui mérite d'être suivi. Cette encyclique, qui ramasse en une brève synthèse les précédents enseignements du Pape sur la société et qui en déduit les conséquences pratiques, pourrait être mise entre les mains des élèves chrétiens au même titre qu'un écrit philosophique ; et l'édition si parfaite qu'en a publiée la revue *le XXe siècle*, nous paraîtrait particulièrement désignée pour cette diffusion scolaire.

2° *Instruction religieuse.* — L'enseignement de la religion dans les classes supérieures peut aussi préparer les jeunes gens aux études sociales. Mgr Batiffol, recteur actuel de l'Institut catholique de Toulouse, prit naguère pour sujet de ses conférences au collège Sainte-Barbe, dont il était aumônier, la doctrine sociale de l'Eglise : immédiatement de nombreux élèves de rhétorique et de philosophie se groupèrent d'eux-mêmes au pied de sa chaire. Nombreux sont aujourd'hui les philosophes qui évoquent, parfois avec éloquence, l'idée de solidarité, pour cacher la mesquinerie et faire oublier la fragilité de la morale dite indépendante, et qui esquivent les dernières conséquences du scepticisme en admettant, comme critère de la vérité subjective d'une doctrine, l'efficacité de cette doctrine pour la prospérité civique et pour le bien social. Ils séduiraient moins aisément les esprits, si les élèves, au lieu d'accorder à l'instruction religieuse une oreille distraite et d'y consacrer quelques heures de luxe, envisageaient nettement et par accoutumance les conséquences sociales

1. *Cours de philosophie*, publié par les Frères des écoles chrétiennes (Paris, Poussielgue.)

qu'entraînent les certitudes dogmatiques et la morale révélée. M. l'abbé Poey, dans son cours supérieur d'instruction religieuse [1], original à tant d'égards, a consacré deux leçons à l'étude des doctrines sociales du christianisme : il y a là un précédent des plus heureux, qui mérite de faire loi. A l'école du professeur de religion, ces jeunes gens qui volontiers verraient dans l'Eglise, exclusivement, la conservatrice des situations acquises et des prépondérances existantes, apprendront à connaître un idéal de justice chrétienne dont ces prépondérances n'ont point le droit d'offusquer l'éclat; et ceux, au contraire, que le cœur ou l'imagination pousse vers les nouveautés trouveront, dans un exposé net et complet des applications sociales de la théologie morale, une lumière pour orienter leurs rêves, une forme pour préciser leurs idées, et des titres, enfin, pour prouver l'auguste et traditionnelle antiquité de la sociologie chrétienne.

3° *Petites conférences d'œuvres.* — On sait ce que sont les petites conférences d'œuvres, et quelles variétés elles comportent, et de quelle fécondité parfois elles se peuvent féliciter. Nous croyons qu'on en peut tirer un excellent profit pour l'initiation aux études sociales. Une œuvre peut devenir une étude, si l'écolier appartenant à une famille aisée s'habitue à observer par lui-même les besoins et les nécessités des enfants pauvres qu'il visite, si par exemple il acquiert la curiosité de se rendre compte des conditions d'apprentissage, et s'il apparaît à ses jeunes clients, non sous la forme d'un *Deus ex machina* qui, surgissant à certains jours, remédie fugitivement à leurs préoccupations matérielles, mais, à proprement parler, comme un connaisseur de leur existence [2]. Des en-

1. Paris et Lille, Desclées.
2. Nous trouvons dans *la Réforme sociale* du 16 novembre 1898,

quêtes bien faites, dans une petite conférence d'œuvres, sont aussi utiles à ceux qui les font qu'à ceux qui en sont l'objet ; rien donc ne saurait être plus conforme à l'esprit si intelligemment généreux qui inspira jadis la fondation des conférences de Saint-Vincent de Paul. Relativement à certaines questions, comme celle du choix d'un métier, du contrat d'apprentissage, du chômage, ces enquêtes embryonnaires, ces monographies, même enfantines, du pauvre que l'on secourt, peuvent offrir les premiers éléments d'une sérieuse étude sociale. D'une façon générale, il serait éminemment précieux que, dès le collège, il y eût une sorte de compénétration entre l'action charitable ou sociale et les études sociales, que les études fussent génératrices d'action, que l'action fût instigatrice d'études : agir avec toutes son intelligence, étudier avec tout son cœur, voilà l'idéal; en matière d'études sociales comme d'action sociale, l'intelligence et le cœur ne doivent jamais être dissociés.

II. — Les conférences ou cercles d'études sociales

Pour l'organisation de ces conférences ou de ces cercles destinés à la jeunesse qui a quitté l'enseignement secondaire, nous n'avons point la prétention de proposer des principes généraux : des habitudes et des règles diverses s'imposent, suivant les circonstances

des réflexions analogues de M. Henri Mazel : elles s'imposent à l'attention des directeurs des Œuvres de jeunesse.

locales, la culture des jeunes gens, et les loisirs dont ils jouissent; et les exemples donnés par le cercle catholique du Luxembourg, par la société dite *la Crypte*, par le puissant groupement du *Sillon*, par les nombreuses initiatives de l'*Association catholique de la Jeunesse française*, par la *Réunion des Étudiants* qu'ont organisée les Pères Maristes, sont, à coup sûr, plus intéressants et plus pratiques que toute théorie d'ensemble.

Nous croyons certain, tout d'abord, que les préoccupations scolaires qui surmènent le jeune homme durant les dernières années du collège libre ou du lycée empêchent son esprit de s'éveiller aux choses sociales, avec la même promptitude et la même intensité que nous le voyons s'élever aux choses littéraires, artistiques ou philosophiques. C'est aux aînés, c'est aux guides ecclésiastiques ou laïques, qu'il appartient, au moment où s'inaugure une conférence d'études sociales, de développer chez les jeunes auditeurs un certain état d'esprit, de les mûrir, de les mettre au point, si nous osons ainsi dire.

Dans ces leçons préalables, on étudierait, d'abord, comment les progrès successifs qu'ont faits, depuis un demi-siècle, l'idée d'association et l'idée de l'intervention de l'Etat ont, à l'origine, semblé effroyablement révolutionnaires avant d'être peu à peu, unanimement acceptés : sociétés de secours mutuels, coopératives, lois protectrices du travail, furent tour à tour réputées des nouveautés dangereuses; le paradoxe apparent de la veille devient souvent, dans le domaine social, la réalité du lendemain, et quiconque s'occupe d'études sociales est toujours, tout à la fois, le conservateur de quelqu'un et le socialiste de quelqu'un : autant de réflexions qui, si elles sont bien comprises des jeunes gens, les libèrent, à tout jamais, du joug de certaines timidités et de la terreur de certains qualificatifs. On

les ferait assister, d'autre part, à la décadence irrémédiable des partis libéraux dans les divers pays : en Belgique, où le vieux doctrinarisme libéral est comme étouffé sous les deux pressions du catholicisme et du socialisme ; en Autriche, où la poussée des diverses nationalités indigènes, qui est la forme autrichienne de l'évolution démocratique, fait front au libéralisme germanique ; en Allemagne, où la fin du Culturkampf a marqué, non moins au point de vue social qu'au point de vue religieux, la décadence du parti national-libéral ; en Italie, où le libéralisme, propriétaire de la Rome papale et soutien de la monarchie de Savoie, ne résiste plus aux revendications populaires que grâce à des procédés dictatoriaux. Et l'on montrerait, en façon de conclusion, comment ce fait universel marque, tout à la fois, la revanche d'une vieille puissance, d'une vaincue du libéralisme, l'Eglise catholique, et l'avènement impérieux, nous allions dire hautain, d'une nouveauté formidable, la question sociale. Cette double familiarité avec l'histoire sociale du siècle et avec la carte sociale de l'Europe donnerait confiance aux jeunes adhérents des conférences d'études ; elle leur permettrait de répondre — ou tout au moins de passer outre — aux objections qu'ils risquent de rencontrer dans certaines sphères et qui viseraient, soit à intimider leur bonne volonté, soit à décourager leur zèle, soit à alarmer leur prudence. Avec les moyens d'action dont dispose une association puissamment ramifiée comme l'est l'*Association catholique de la jeunesse française*, cette préparation aux études sociales pourrait, sans aucun doute, là où se forment des conférences nouvelles, être organisée très facilement : il suffirait qu'à deux ou trois reprises, pour une libre causerie, les délégués d'une conférence déjà existante vinssent visiter le groupement naissant, et si l'on veut bien jeter

les yeux sur les numéros de la *Revue de la jeunesse catholique*, où les diverses conférences échangent mutuellement entre elles leurs sujets d'études et les nouvelles de leurs travaux, on se rendra compte, qu'en souhaitant ardemment, entre les conférences établies et les conférences en germe, une étroite intimité de rapports, garantie d'une certaine communauté d'esprit, nous n'avons fait que nous inspirer des principes mêmes qui président à l'existence de l'*Association catholique de la jeunesse française.*

Franchissons quelques mois, et surprenons la conférence d'études sociales en plein travail. Elle compte divers tempéraments d'esprits : les uns sont plus portés aux discussions logiques, les autres à l'observation des faits. Elle compte des jeunes gens de diverses vocations : les uns auront une responsabilité comme intellectuels (j'entends sous ce mot, qui depuis quelque temps a cessé d'être impartial, les écrivains, les avocats) ; les autres auront une responsabilité comme chefs d'industrie, comme médecins, comme propriétaires terriens, comme autorités sociales en un mot. La conférence a cet avantage de mettre en contact ces jeunes gens dont les qualités sont diverses et dont les horizons sont divers; elle les met en mesure de bénéficier, réciproquement, de leurs compétences respectives ; et pour assurer ce résultat, il nous paraîtrait bon de faire alterner, dans une conférence d'études sociales, l'exposé théorique d'une question et de la solution chrétienne qu'elle comporte, et la monographie d'une œuvre ou d'une institution. C'est d'ailleurs le seul moyen, peut-être, pour garder, dans les études délicates et complexes auxquelles donne lieu la question sociale, un parfait équilibre d'appréciation et un esprit général d'équité. Lorsqu'on s'occupe des multiples tentatives des hommes d'œuvres et des philanthropes pour corri

ger les misères de la réalité, on ne doit point perdre de vue l'idéal de l'ordre social du chrétien; lorsqu'en revanche on contemple cet idéal, lorsqu'on le définit, lorsqu'on en déduit les conséquences, on ne doit point dédaigner de rendre justice aux tentatives faites pour s'en rapprocher. L'une et l'autre étude doivent être menées de front, et comme simultanément : sinon, l'on risquerait de se décourager en constatant combien nous demeurons au-dessous et en deçà de cet idéal qui n'est autre chose que la volonté de Dieu appliquée à l'ordre social; ou bien on risquerait, au contraire, de s'attarder dans une satisfaction stérile et paresseuse en présence des efforts dignes d'estime qu'accomplit, pour se rapprocher de cet idéal, la bonne volonté des hommes.

Ces efforts qui, dans une conférence d'études sociales, doivent être tous passés en revue, sont de deux sortes : les uns, sans porter atteinte aux principes même de notre désorganisation économique, visent à en pallier la gravité ou à en racheter les douloureux effets; les autres, au contraire, au lieu d'être purement et simplement des œuvres d'apaisement social, prétendent être les épisodes d'un travail fondamental de réforme sociale. Pour donner des exemples qui éclairent ces définitions, nous rangerions, dans la première catégorie, les œuvres de charité, les institutions patronales d'assistance et de prévoyance; nous rangerions, dans la seconde, tous les essais de groupement syndical et d'organisation agricole et ouvrière. Ce n'est pas le moindre avantage d'une conférence d'études sociales, d'amener les jeunes adhérents à connaître, sans exclusivisme, et à apprécier, sans parti-pris, toutes les initiatives qui les ont devancés et toutes celles qui les entourent.

Mis en regard de l'idéal social chrétien, l'ordre so-

cial actuel est défectueux : voilà une thèse que nous croyons essentielle, à laquelle les principes élémentaires de la morale peuvent servir de prémisses et l'encyclique *Rerum Novarum* de conclusion. Il faut maintenir cette thèse, d'abord parce qu'elle est la vérité, et puis parce qu'elle est un excellent obstacle à l'orgueilleux et naïf contentement qui accompagne parfois l'exercice de la philanthropie. Mais, d'autre part, mieux vaut encore faire le bien d'une façon incomplète, et même en se berçant d'illusions, que négliger de le faire, en alléguant que le mal social comporte, non des palliatifs successifs, mais une réforme radicale immédiatement irréalisable ; et tous ceux qui, dans la situation où ils seront placés, seront surtout appelés à faire des œuvres pour se rendre utiles, devront avoir reçu, à la conférence d'études sociales, tous les renseignements nécessaires. Ces renseignements seront ménagés, tantôt par des monographies d'institutions, qui seront l'objet des discussions de la conférence, tantôt par des visites, par des descentes que feront les membres de la conférence, soit dans une usine, soit dans une mine, soit dans un établissement de charité. A cet égard, et toutes proportions gardées, les conférences sociales de jeunes gens pourraient, dans la région où elles fonctionnent, suivre le modèle qui leur est offert, chaque année à Paris, par les congrès de la *Réforme Sociale* et des *Unions de la Paix sociale*, et se tracer à elles-mêmes, sous une direction éclairée, certains programmes d'enquêtes et d'investigations économiques.

Il est permis, en bien des cas, de n'attendre que de l'Etat, et de lui seul, un progrès efficace ; est-ce un motif, en présence de l'incurie du législateur, pour laisser sommeiller l'initiative privée ? Si les crèches et les salles d'asile sont comme la ratification d'un ordre économique qui clôture la femme à l'usine et l'exile de

son foyer, c'est un motif, sans doute, pour ne se point extasier outre mesure sur la prospérité de ces institutions, mais non point pour décourager ceux qui appliquent, sur des plaies saignantes, des remèdes empiriques. Et si enfin de grandes organisations philanthropiques sont dirigées par des personnalités étrangères aux groupements chrétiens sociaux et sympathiques pourtant à l'idée religieuse et au bien du peuple, il n'est pas sans utilité, pour les jeunes adhérents des conférences d'études sociales, d'entrer en contact avec ces organisations, de s'initier à leur mécanisme, de leur prêter enfin quelque concours. Car, encore une fois, une conférence d'études sociales doit aviser à la formation, non point seulement des futurs législateurs ou des futurs théoriciens, mais aussi de beaucoup d'hommes qui, dans les circonstances que la vie leur réserve, seront surtout appelés à faire, modestement, ce qu'on appelle des œuvres ; et ce qu'ils viennent chercher dans les études sociales, ce qu'ils y doivent trouver, c'est, tout à la fois, la thèse doctrinale et l'instruction pratique, celle-ci leur faisant connaître les divers modes d'action charitable et philanthropique, et celle-là les mettant en mesure de choisir, entre ces divers modes, celui qui secondera le plus sûrement et accélèrera le plus efficacement le progrès de la justice sociale.

Pour envisager avec compétence un certain nombre de points qui relèvent du domaine de la pratique plus que de la théorie, ce n'est pas trop, parfois, du concours de ceux qui sont intéressés directement, c'est-à-dire des ouvriers eux-mêmes. Dans quelle mesure peuvent-ils être les membres ordinaires d'une conférence fondée pour de jeunes étudiants ? C'est une question délicate à trancher, et nous ne croyons pas qu'aucune maxime générale puisse être proposée. En

entrant en relation avec le Syndicat des employés du commerce et de l'industrie, *la Crypte* a pris une initiative dont elle est loin de se repentir ; et les démarches qu'a tentées le *Sillon* pour nouer des rapports entre les conférences sociales de jeunes étudiants et les patronages de jeunes ouvriers, ne profitent point seulement à ceux-ci, mais aussi aux intellectuels. En tout cas, pour développer le contact et le rendre plus efficace, là même où l'on ne veut pas porter atteinte à l'homogénéité respective des conférences d'intellectuels et des groupements d'ouvriers, il serait à souhaiter que, pour leur rencontre et leur instruction réciproque, intellectuels chrétiens et ouvriers chrétiens eussent un terrain commun : l'affiliation des uns et des autres au Tiers-Ordre de Saint-François pourrait, dans certaines localités, préparer un terrain. Peut-être jusqu'ici, malgré les Congrès de Tertiaires franciscains qui se sont tenus au cours des dernières années, n'a-t-on pas prêté une attention assez sagace, assez alerte, à la valeur éducatrice que peuvent avoir certains groupements de Tertiaires, aux facilités de fusion qu'ils assurent, aux enseignements sociaux qui s'y peuvent échanger, à l'esprit surnaturel, enfin, dont ces enseignements y sont spontanément imprégnés. Des publicistes laïques, comme le très aimé Yves Le Querdec, ont à plusieurs reprises, déjà insisté sur cette portée du Tiers-Ordre : qu'il nous soit permis à notre tour de la signaler. Groupement d'hommes qui s'aiment en aimant Dieu, le Tiers-Ordre de Saint-François pourrait mettre au service des études sociales les forces matérielles et morales que crée l'esprit d'association, les énergies zélées que suscite l'amour du prochain, les lumières spéciales qui récompensent l'amour de Dieu. C'est par le contact fréquent avec ceux qui souffrent, par une sorte de proximité avec les petits

détails de leur vie, que les études sociales acquièrent je ne sais quoi de vivifiant. Ce contact, cette proximité, sont préparés et même commandés par le Tiers-Ordre; et voilà pourquoi, là où il est florissant, la jeunesse chrétienne y pourrait greffer avec grand fruit certaines organisations d'études sociales.

Qu'on ne l'oublie point, en effet, les études sociales, telles que nous les concevons, ne sont point une occupation de luxe, exclusivement destinée à meubler la mémoire ou à mûrir l'intelligence; elles doivent avoir une répercussion immédiate et durable sur la vie intérieure de ceux qui s'y livrent; elles doivent communiquer non pas seulement à leur pensée, mais à tout leur être, une formation chrétienne sociale. Une conférence qui ne serait qu'une parlotte, même très brillante, ou une petite société d'apprentis économistes, même très savante, n'épuiserait pas, par là, tous les bienfaits qu'on doit attendre d'une réunion sociale de jeunes gens chrétiens. Durant les années de transition entre le collège et la vie libre, ce que la plupart doivent chercher et désirer n'est point le renom d'orateurs ou la réputation d'économistes, mais quelque chose de plus général, de plus imprécis, de plus intime, aussi, et de plus précieux : l'affinement de leur conscience par la culture du sens social.

Le sens social, qu'est-ce à dire! Il est plus aisé d'en constater les exigences que d'en donner une définition précise. C'est en vertu du sens social que le chef de famille catholique, chaque dimanche, remet au lendemain les commandes qu'il pourrait faire le jour même, de crainte d'immobiliser, par ces commandes, les bras ou les cerveaux dont Dieu a voulu l'émancipation hebdomadaire. C'est en vertu du sens social que l'industriel catholique étudiera les moyens de fixer la paye au vendredi, pour permettre à la famille ouvrière de faire,

le samedi, les achats urgents que la solde tardive du samedi soir contraint de reporter au dimanche. C'est en vertu du sens social que l'officier, à la caserne, peut calculer et organiser les congés dont il est le maître, afin qu'ils soient réglés de la façon la plus conforme à l'emploi honnête et moral de ces loisirs. Dans le domaine de l'esthétique, le sens social nous garantit contre la séduction de l'art pour l'art, des jeux d'esprit et des jeux de mots, contre ces procédés captieux qui ravaleraient les œuvres littéraires, les « lettres humaines » — comme on disait jadis — à n'être qu'un épanchement morbide du *moi*, contre cet aveugle égoïsme qui fait bon marché des conséquences sociales de ce que l'on pense ou de ce que l'on écrit. Avoir le sens social, c'est être pénétré de cette réflexion, que les actes dont on est l'auteur auront une répercussion sur d'autres existences ; et c'est mortifier, au profit du bien d'autrui et sous l'impression du souvenir d'autrui, l'absolutisme de la volonté individuelle. Le sens social est une mortification ; l'aptitude à cette mortification est une vertu qui s'acquiert et qui se cultive. Une fois épanouie, elle devient comme une sorte d'instinct qui accoutume le chrétien, d'abord à chercher et à trouver, puis à trouver sans même les chercher, au fur et à mesure des incidents journaliers, les humbles moyens de collaborer à l'avènement du règne de Dieu. A cette époque où beaucoup souffrent d'être des déracinés, le sens social est un enracinement, si l'on peut ainsi dire : il est la conscience nette, assidue, parfois exigeante et impérieuse, du lien qui rattache l'homme à la société humaine, le chrétien à la société chrétienne, et des obligations qu'entraîne ce double lien. C'est aux conférences d'études sociales qu'il appartient de développer, au fond de l'âme des jeunes, cette sorte d'atmosphère dans laquelle la foi chrétienne elle-même se vient

naturellement baigner; ainsi comprises, elles peuvent et doivent contribuer au perfectionnement individuel de leurs membres ; et lorsque, saisissant un jeune intellectuel, elles l'entraînent dans l'irrésistible engrenage des préoccupations sociales, il faut bien que l'on sache que par là, tout ensemble et d'un même coup, elles le font descendre vers les hommes et monter vers Dieu [1].

Le congrès de la Jeunesse catholique, tenu à Besançon, en 1898, vota, au terme de ce rapport, les vœux suivants :

1° Que les élèves chrétiens des classes de philosophie soient invités à lire, à l'occasion des notions d'économie politique qui leur sont enseignées, l'encyclique *Rerum Novarum ;*

2° Que cette encyclique soit, dans les hautes classes, l'une des matières prévues par les programmes d'instruction religieuse ;

3° Qu'on étudie la possibilité et les moyens de rattacher au Tiers-Ordre, là où les circonstances le permettent, les conférences d'études sociales organisées pour la jeunesse et par la jeunesse ;

4° Que les conférences d'études sociales se proposent un triple objet : l'étude précise de l'idéal social chrétien ; la connaissance sommaire et l'appréciation équitable des œuvres sociales, institutions charitables et organisations philanthropiques existantes ; et le perfectionnement individuel des membres par la culture du sens social.

ÉPILOGUE

L'ÉGLISE ROMAINE
ET LES COURANTS POLITIQUES DU SIÈCLE

Liberté, souveraineté populaire, solidarité : telles sont les trois idées auxquelles le XIXe siècle a prodigué ses hommages. Elles sont à l'origine des mouvements qui transformèrent la carte politique de l'Europe ; elles sont responsables des soubresauts qui, dans certains pays, renversèrent les uns sur les autres les régimes gouvernementaux les plus divers; elles précipitent, à cette heure même, l'évolution sociale qui modifiera les rapports économiques des hommes. Et comme ces idées, cherchant leur acte de naissance, affectaient de le découvrir en dehors du sanctuaire — et même fort loin du sanctuaire — il est advenu que, tout le long du siècle, elles ont passé à côté de l'Eglise avec des attitudes d'ennemies, et volontairement perpétué, entre elles et l'Eglise, de durables malentendus.

L'Eglise, elle, au XIXe siècle plus qu'à nulle autre époque, a su pratiquer, tout ensemble, son droit d'hégémonie et ses hautes vertus de condescendance, dresser au-dessus des peuples l'altière lueur de ses enseignements, que rien ne peut faire vaciller, et s'adapter avec miséricorde au génie et au tempérament politique des nations infiniment variées dont elle unifiait les esprits et les âmes. Elle a été, tout à la fois, fière et souple, et ni sa

fierté ne raidissait sa souplesse, ni sa souplesse ne coûtait à sa fierté ; et l'on a vu, tour à tour, les pensées indociles déplorer une fierté qui les forçait à se courber, et les partis politiques regretter une souplesse qui soustrayait à leur joug humain l'Eglise divine. L'Eglise a continué sa marche, avec cette robuste sécurité que procure la possession du vrai : dans le domaine des idées, elle a refusé de transiger ; dans le domaine des faits, elle a refusé d'attribuer à un provisoire, politique ou social, la valeur d'un absolu, et de reconnaître à des institutions, que le courant des âges modifie ou renverse, la vertu et la portée d'un dogme. Aussi n'est-elle, à l'heure présente, ni diminuée ni compromise ; et forte de ce double refus, elle aborde le xxe siècle. Le siècle finissant a eu ses illusions, suivies de déceptions ; l'Eglise, qui ne s'est point associée aux premières, n'a point à répondre des secondes. Prêtant l'oreille aux impartiales et pénétrantes critiques de la sociologie contemporaine et de la philosophie positiviste, le siècle a décidément mis en doute — un doute subversif — le bon aloi et la solidité architecturale de ces principes de 1789, sur lesquels il se flattait d'avoir à jamais assis la société ; l'Eglise, qui n'eut jamais pour ces principes, au moment de leur apogée, le sourire de la complaisance, est assez généreuse, aujourd'hui, pour leur épargner le sourire de l'ironie. Ils passent, comme le siècle lui-même, et l'Eglise reste.

*
* *

Le xixe siècle a passionnément aimé la *Liberté*, d'une passion violente, confuse, désordonnée comme un ca-

price; mais le caprice dura cent ans, il dure encore. Et le siècle, en son exubérance d'enthousiasme, crut avoir créé l'objet de son caprice. Toutes les grandes frénésies ont cette illusion : elles ne veulent rien devoir à Dieu; ce qu'elles aiment leur apparaît comme leur œuvre. La *Liberté* passa pour la fille du XIXe siècle. On oubliait trois mots des Livres Saints : *Veritas liberabit vos*, trois mots dont il résulte que la liberté est fille de la vérité — et la vérité est éternelle.

L'Eglise, tout au long du siècle, a rappelé la genèse et la vraie définition de la notion de liberté. On a dénoncé Rome comme l'ennemie de la liberté : on s'est trompé. On a dit qu'après l'avoir combattue elle a fait effort pour la baptiser : on s'est encore trompé. L'Eglise n'avait ni à combattre ni à baptiser la liberté. Elle ne voyait point, dans la liberté, une sorte d'enfant trouvée, survenue comme par hasard en un détour du XIXe siècle : elle la traitait avec plus d'honneur, ressaisissait ses titres de noblesse et l'habillait d'un vêtement plus correct et plus imposant. Deux documents définissent et résument l'attitude de l'Eglise à l'endroit de l'idée de liberté et des applications dont cette idée fut l'objet : l'un est de Pie IX, l'autre de Léon XIII; le premier s'appelle le *Syllabus*, le second l'encyclique *Rerum Novarum*; et la juxtaposition de ces deux actes met en relief la philosophie politique et sociale de l'Eglise romaine.

Isoler l'individu; le soustraire à tout ce qui l'entoure, soit dans le temps, soit dans l'espace; l'affranchir du passé et l'ériger au-dessus du présent, le considérer comme une sorte d'abstraction, à l'écart de toute tradition, à l'écart de toute société, ce qui revient à dire : à l'écart de toute réalité : telle fut, en notre pays, la tactique de l'esprit classique, devenu, trois cents ans après la Renaissance, l'esprit révolutionnaire. Un tête

à tête personnel avec Dieu, — avec un Dieu bientôt inconnu : c'est à quoi la Réforme réduisait la religion. Un ambitieux « vis-à-vis » du cerveau, transformé en table rase, avec la vérité toute nue : c'est à quoi le cartésianisme ramenait la philosophie. Des millions de contacts entre des millions d'individus, sans nulle loi qui réglât ces contacts, sans aucune organisation qui encadrât ces individus, et la bousculade érigée en règle au nom du « libre jeu des libertés individuelles » : c'est à quoi la Déclaration des droits de l'homme ramenait la vie sociale.

Dans les trois domaines, religieux, philosophique, politique, l'Eglise se plut à opposer, à une fausse conception de la liberté individuelle, l'idée du lien social et du bien social. Dans le domaine philosophique, l'Eglise — nous en pouvons attester la lettre *Singulari quidem* de Pie IX — ne « désapprouve pas les efforts d'une droite et saine raison » ; mais elle condamne ceux qui, « abusant de la raison », c'est-à-dire de leur raison individuelle, de ce que Bossuet eût appelé leur sens propre, « ne rougissent ni ne redoutent de l'opposer et de la préférer à l'autorité de Dieu lui-même ». Dans le domaine religieux, l'Eglise, écrit Léon XIII dans l'encyclique *Libertas*, « est loin de condamner les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à éviter, tolèrent, dans la pratique, que les divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat », mais « d'un autre côté, si on affirmait que nulle religion ne doit être préférée aux autres, que la communauté civile n'a aucun devoir envers Dieu, ou bien qu'en en ayant elle peut impunément s'en affranchir, cela serait manifestement faux. La société, œuvre de la volonté de Dieu, doit reconnaître Dieu comme son Principe et comme son Auteur, et, par conséquent, rendre à sa puissance et à son autorité l'hommage de son culte ». Ainsi c'est en

invoquant l'existence même de la société et les conséquences légitimes de la notion de société que l'Eglise considère comme un idéal, non point l'émiettement religieux des âmes, mais tout au contraire l'union de tous dans une seule et même foi et dans la pratique publique de cette foi.

Dans le domaine social, enfin, Léon XIII, par l'encyclique *Rerum Novarum*, donne un démenti à l'optimisme présomptueux de l'économie politique dite « libérale », qui supposait que, dans le régime du travail, la « liberté » des contractants était créatrice de la justice et que tout contrat de travail dûment signé par les deux parties en présence était, si l'on peut ainsi dire, supérieur à la morale. Suffit-il du consentement échangé entre le fort et le faible, pour que le contrat issu de ce consentement, quelques stipulations oppressives que parfois il renferme, doive être considéré comme juste? Les « libertés » associées de ces deux hommes — dont l'une, s'appuyant sur un capital, est réelle, et dont l'autre, se heurtant à la menace de la misère, est toute fictive — ces deux libertés suffisent-elles à créer la justice? Léon XIII le nie. Non plus que la libre raison ne crée la vérité — mais au contraire la cherche et s'y soumet — la libre volonté ne saurait créer la justice. Justice et vérité sont antérieures et supérieures à l'usage de la liberté humaine, à l'existence même de cette liberté; elles ne sont pas immanentes, mais transcendantes; elles ne sont pas subjectives, mais objectives. L'encyclique *Immortale Dei*, de Léon XIII, le proclame en termes formels : « La Liberté, dit-elle, en tant qu'elle est un élément aidant l'homme à se perfectionner, doit s'appliquer uniquement à ce qui est vrai et à ce qui est bon; car, nous l'avons vu, l'essence du bien et de la vérité est immuable, comme la nature même des choses; elle ne peut donc

varier selon le caprice du premier venu. » C'est au nom des mêmes principes, remarquons-le, que l'Eglise se refuse à saluer, comme un idéal insurpassable, l'absolue liberté de penser et d'écrire — liberté qui, en fait, sépare et entrechoque les âmes — et que, dans la lutte économique, elle protège le faible contre les abus de la force. « Les écarts d'un esprit licencieux, qui, pour la multitude ignorante, deviennent facilement une véritable oppression, doivent être justement punis par l'autorité des lois, non moins que les attentats de la violence commis contre les faibles. » Ainsi parle Léon XIII dans l'encyclique *Libertas*. La liberté intellectuelle et la liberté économique doivent reconnaître et respecter, au-dessus d'elles, quelque chose qui les dépasse et qui les limite : c'est l'intérêt social, et c'est le droit primordial que possède la justice — qui n'est autre que la vérité transportée dans l'ordre pratique — à exercer une hégémonie sociale.

L'Eglise fut seule, durant une grande partie du siècle, à s'obstiner dans l'antagonisme contre les doctrines qui prônaient l'anarchie des consciences et l'effrénée coucurrence des intérêts ; elle fut seule à maintenir qu'entre un pays où les consciences sont morcelées par la variété des *credos* religieux et un pays où tous les esprits se soumettraient librement à la même vérité transcendante, la supériorité appartient, non point au premier, mais au second ; elle fut seule à répéter que, pour une nation, l'état le plus souhaitable, en « thèse », n'est pas celui d'un brutal *struggle for life* entre les idées, mais, bien au contraire, celui d'une harmonie intellectuelle spontanément consentie et réalisée entre les citoyens ; elle fut seule à dire, enfin, qu'un état social dans lequel les bras luttent entre eux et dans lequel les bouches luttent entre elles pour obtenir le droit de vivre n'est point et ne sera jamais le dernier terme du

progrès, puisqu'il provoque d'inhumaines bagarres et engendre, en même temps que des misères imméritées, le scandale d'enrichissements immérités. Et lorsque l'Eglise, toute seule, s'insurgeait ainsi contre la superbe, bientôt fatiguée, de la philosophie et contre la superbe plus tenace de l'industrie, son isolement ne l'effrayait point; elle comptait sur les faits pour la justifier, et elle avait raison.

*
* *

Le XIXe siècle, en même temps qu'il aimait la liberté et qu'il maintenait son droit de l'aimer telle qu'il la comprenait, a professé une sorte de culte pour l'autonomie des citoyens : il a fait la théorie de ce culte : et c'est au nom de cette théorie qu'un certain nombre d'Etats conformèrent leur politique extérieure à ce qu'ils appelaient le principe des nationalités et s'inspirèrent, dans leur politique intérieure, de la doctrine dite de la souveraineté populaire. Des déceptions survinrent, et ces deux principes, parfois, servirent de masques pour cacher des attentats contre la véritable indépendance civique; c'est à l'abri du principe des nationalités que se prépara l'unité allemande, qui méconnut à l'Alsace-Lorraine le droit de demeurer terre française ; et c'est à l'abri de la doctrine de la souveraineté populaire qu'ont fonctionné, dans plusieurs pays, des régimes de suffrage qui, sous des apparences faussement démocratiques, emprisonnent cette prétendue souveraineté populaire et la laissent confisquer par une oligarchie.

Mais en dépit des surprises, en dépit même des désil-

lusions, le XIXe siècle demeura profondément attaché à cet ordre de maximes, et dans l'affection jalouse que toujours il leur conserva, l'on sentit, bien souvent, la joie d'une conquête et la violence d'une revanche. Il y avait là, en effet, une conquête et une revanche : elles avaient lieu, l'une et l'autre, aux dépens d'une vieille doctrine d'ancien régime, que l'on appelait la doctrine du droit divin des rois, et à laquelle plusieurs générations de légistes avaient ajouté d'inacceptables corollaires, non moins injurieux pour la dignité des peuples que pour la liberté de l'Eglise. Le monarque, en vertu de ces théories mi-religieuses, mi-politiques, n'avait aucune responsabilité devant les sujets ; sa désignation par Dieu avait un caractère d'absolue nécessité ; et quoi qu'il fît, de quelque faute ou de quelque excès qu'il se rendît coupable, la résistance était considérée comme « impie ». Ainsi parlaient les théologiens gallicans, les légistes du Parlement, les députés du tiers-état, les souverains eux-mêmes, comme le roi d'Angleterre Jacques Ier ; et deux siècles durant, ce système de principes eut la valeur d'une loi et la vertu d'une foi. La Révolution française éclata : elle travaillait par blocs ; et dans son besoin de réaction contre les excès des théories dites du droit divin, c'est-à-dire contre l'abus qu'on avait fait du nom de Dieu, elle prétendit expulser de la vie sociale Dieu lui-même ; la « souveraineté populaire », héritière de la souveraineté royale, apparut comme l'antithèse de la souveraineté divine.

On vit s'accumuler, dès lors, confusions sur confusions. La théologie gallicane et les doctrines politiques des Parlements s'étaient élaborées à l'encontre de l' « ultramontanisme », et volontiers elles avaient pris l'allure d'une provocation à l'adresse du Saint-Siège, d'un défi à la Compagnie de Jésus ; Rome les avait

condamnées, et les Parlements, à leur tour, avaient condamné les bulles de Rome. Et lorsque la voix du peuple, tardif écho de la voix du Pape, se fut élevée contre les maximes politiques sur lesquelles reposaient les royautés absolues, une erreur inouïe commença de s'accréditer : l'Eglise romaine fut rendue responsable de deux siècles d'absolutisme dont elle avait toujours désapprouvé le principe fondamental et parfois subi les attentats; et la victoire sur l'ancien régime fut présentée comme une défaite de la vérité catholique. La notion de la souveraineté populaire prit tout de suite un caractère antireligieux; et tandis que l'absolutisme des rois, sans ignorer Dieu, lui avait défendu d'être gênant, l'absolutisme des peuples inclinait à méconnaître et à écarter Dieu. Le premier de ces absolutismes avait souvent voulu traiter en serviteur le Pape, vicaire autorisé de Dieu ; et, sous le règne du second, Dieu lui-même était menacé de congé.

L'Eglise romaine traita ce nouvel absolutisme comme elle avait traité son prédécesseur; et pour parler aux peuples, fiers d'être devenus comme les dépositaires de l'arbitraire, elle n'eut qu'à reprendre le langage que Suarez et Bellarmin parlaient jadis aux rois. Elle ne sacrifia point aux vains intérêts de la popularité les distinctions nécessaires. Si l'on persistait à entendre, sous le nom de souveraineté populaire, un régime issu d'un contrat entre les hommes, faisant dériver de la seule existence de ce contrat les droits et les devoirs du pouvoir public, investissant les citoyens de cette prérogative de créer, à eux tout seuls, d'une façon irrévocable et imprescriptible, la justice et l'équité, un régime, en un mot, où les notions suprêmes de la morale ne conservassent aucune suprématie, et où, sans nul recours, la volonté du peuple ferait le droit, l'Eglise, par la voix de Grégoire XVI et de Pie IX,

condamnait impitoyablement cette conception. Feuilletons un moment le *Syllabus ;* sous la rubrique trente-neuvième, nous y trouverons cette proposition : « L'Etat, comme origine et source de tous les droits, possède un droit que ne contiennent aucunes limites » ; sous la rubrique cinquante-sixième, nous lisons : « Les lois qui règlent les mœurs n'ont pas besoin de la sanction divine, et il n'est pas nécessaire que les lois humaines se conforment au droit naturel ou qu'elles empruntent à Dieu leur force obligatoire » ; et sous les rubriques cinquante-neuvième et soixantième, enfin : « Le droit réside dans le fait matériel. L'autorité n'est rien autre chose qu'un total, une somme des forces matérielles. » Toutes ces propositions succombent sous les anathèmes de Pie IX. Anathèmes vraiment tutélaires ; car, de même qu'autrefois ils avaient protégé les sujets, c'est-à-dire les faibles, contre les abus de pouvoir des souverains, de même au XIX[e] siècle ils protègent, en fait, les minorités, c'est-à-dire les faibles de notre époque, contre les abus de pouvoir des majorités. A l'encontre du nombre — lorsque c'est le nombre qui gouverne — comme à l'encontre d'un seul — lorsque c'est un seul qui gouverne — l'Eglise dresse des barrières. Tout pouvoir humain, quel qu'il soit, doit renoncer à l'omnipotence ; la collectivité, non plus qu'un individu, ne peut exploiter capricieusement le droit de gouverner, dont Dieu reste l'origine en même temps qu'il en maintient les limites.

Mais si l'on entendait par souveraineté populaire un régime dans lequel tous les citoyens fussent associés le plus étroitement possible à la gérance de la vie nationale, l'Eglise, ici, n'objectait plus aucun grief ; bien plutôt, elle n'avait qu'à tourner les pages du même Suarez ou du même Bellarmin, pour y saisir, comme par anticipation, l'apologie d'un pareil régime. Suarez

va jusqu'à dire que, si l'on appelle démocratie « une institution quasi naturelle », la démocratie est, pour ainsi parler, de droit divin, car « la raison naturelle proclame que la puissance politique suprême résulte, naturellement, de la constitution de la société humaine, et que, par la force de cette même raison, elle appartient à la société tout entière ». Se doutait-il, l'impartial et courageux Jésuite, qu'en écrivant pour la réfutation d'un roi il travaillait à l'édification et à l'orientation des démocraties futures ?

Origine divine du pouvoir; contrainte qu'imposent au libre exercice du pouvoir les droits de la morale et de la volonté suprême de Dieu; résidence de ce pouvoir, enfin, dans la nation tout entière, seule juge des moyens de l'exercer ou de le déléguer : telle est, en ses grandes lignes, la théorie de Suarez et d'une nombreuse école théologique sur la souveraineté populaire. Après avoir exposé l'Eglise aux suspicions des philosophes révolutionnaires, cette théorie, éminemment respectueuse de la volonté des peuples, a suscité contre l'Eglise, en notre âge de vicissitudes politiques, le mécontentement des différents partis. L'absolutisme de Dieu gênait les philosophes; la liberté de transmettre ou de déléguer le pouvoir — liberté dont les membres de la nation jouissaient comme d'un don divin sans que l'Eglise enseignante élevât aucune objection — gênait quelquefois les plus respectables d'entre les partis. Sentant quelle force est l'Eglise, ils épient les attitudes qu'elle dessine et les mouvements qu'elle ébauche; ils lui demandent, les uns — les vainqueurs — de s'incliner devant leur puissance qu'ils ont la fatuité de croire immortelle, les autres — les vaincus — de remorquer leur débile lenteur. Mais l'Eglise, comme l'écrivait il y a peu d'années Léon XIII au cardinal Rampolla, sait que « les choses humaines changent, et ne refuse pas

de s'accommoder, dans la mesure du possible, aux besoins raisonnables des temps». Elle tient compte des faits, des réalités, des besoins sociaux; il advient qu'elle sanctionne, à la longue, par des considérations d'utilité sociale, le résultat acquis des soubresauts politiques qui, de prime-abord, l'ont surprise. On l'accuse d'être versatile... Versatile comme l'histoire elle-même; et cette prétendue versatilité n'est, en définitive, qu'un hommage à l'idée de l'autonomie populaire, au droit qu'ont les peuples, sous l'inviolable hégémonie de la morale, de s'essayer eux-mêmes à gérer l'Etat ou d'en désigner les gérants.

* * *

Que si l'on pénètre au fond des deux erreurs sur la liberté et sur la souveraineté populaire, qui mirent l'Eglise en conflit avec le siècle, on constate qu'elles se ramènent toutes deux à une insurrection de l'orgueil humain, perpétuel ennemi de l'Eglise. D'une part, c'est l'orgueil de la raison individuelle ou de la richesse individuelle; d'autre part, c'est l'orgueil d'une majorité; des deux côtés, c'est le risque de l'oppression, à moins que ce ne soit déjà l'oppression elle-même, et c'est une menace perpétuelle pour la vie de la société. Or le siècle déclinant, jaloux de réparer les misères sociales qu'accumulait, logiquement, la mise en pratique de l'individualisme révolutionnaire, demanda le remède au christianisme : il invoqua l'idée de fraternité, mais en lui faisant subir, si l'on ose ainsi dire, une sorte de désaffectation : la vieille fraternité évangélique fut présentée au monde laïque sous un nom nouveau, celui

de solidarité. Tout l'effort d'une certaine philosophie, dans ces dernières années, a consisté à transplanter du ciel sur la terre les racines de l'idée de fraternité. Au lieu de demeurer un corollaire de cet enseignement révélé, que Dieu est le créateur, le père et le rédempteur de tous les hommes, la fraternité, habillée en solidarité, apparut comme une conséquence empirique de la juxtaposition des hommes en société, des besoins qu'ils ont les uns des autres, de la répercussion réciproque qu'exercent leurs actes respectifs. Déduire une pareille conséquence, c'est constater un fait; mais un fait ne crée point une obligation morale; la loi de respect et la loi d'amour, qui doivent régler les rapports des hommes entre eux, sont rattachées par un lien factice au fait de la solidarité humaine; mais on n'aurait pas eu, sans le christianisme, l'idée d'un pareil rattachement, et, quoi qu'on fasse, le lien demeure factice. Aussi lorsque, au nom de la solidarité, on s'évertue à réparer les dégâts commis dans le domaine social par un certain « libéralisme », on rend involontairement un double hommage à l'Eglise, puisque, d'une part, on reconnaît un mal qu'elle-même avait depuis longtemps proclamé, et puisque, d'autre part, les affirmations par lesquelles on essaie de le corriger ne sont qu'un démarquage des antiques affirmations de l'Eglise.

Par surcroît, à mesure que le siècle s'avançait, une doctrine se développait à côté du christianisme, doctrine étayée sur les faits, et qu'on ne pouvait point à coup sûr suspecter de complaisance à l'endroit de l'Eglise, puisqu'elle affectait une attitude hostile; on l'appelait le positivisme; et c'est du positivisme qu'un renfort survint à l'Eglise. Il attaqua, sans ménagements, les conséquences sociales des principes révolutionnaires; il ébaucha, en face de l'émiettement incurable auquel conduisait l'application des principes de 1789,

des plans de construction sociale; il réhabilita, dans les cerveaux qui s'enchantaient de la *Déclaration des Droits*, l'idée d'un ordre social; Comte et Pie IX s'entr'aidèrent sans le savoir; le siècle qui se flattait d'incarner les principes de la Révolution dut subir, en son enfance, les ricanements de Joseph de Maistre, et s'incliner, en sa vieillesse, devant les constatations d'Hippolyte Taine; et l'âpreté de l'historien positiviste ratifiait et justifiait l'âpreté du prophète ultramontain. Lorsque, en 1889, les admirations routinières, encore qu'opprimées du poids de leurs désillusions, essayèrent de se redresser pour fêter le centenaire du régime moderne, un certain nombre de publications survinrent, œuvres de philosophes, de sociologues, d'historiens, et le centenaire de la Révolution fut marqué par une explosion de critiques scientifiques. Ceux-là mêmes qui, par accoutumance, prétendaient gouverner en s'appuyant sur ces « principes immortels », incompatibles avec l'idée même du gouvernement, furent amenés, par la force même des choses, à commettre une infraction à ces principes : lorsque, en 1892, M. Loubet faisait voter une loi contre la liberté de penser et d'écrire de tout un groupe de Français, dénommés « anarchistes », ce vote était une application, non point, certes, de la *Déclaration des Droits*, mais bien plutôt du *Syllabus*, qui subordonne aux exigences du bien social et au droit social de la vérité l'exercice de certaines libertés. Le socialisme, enfin, fut une réaction systématique, et nettement affirmée, contre le déchaînement effréné de la liberté économique, auquel la suppression des corporations par l'Assemblée constituante avait donné le branle. Et c'est ainsi que dans sa campagne contre la fausse idée de liberté, l'Eglise rencontrait des auxiliaires, souvent inconscients et surtout involontaires — mais pourtant des auxiliaires.

Ce n'est pas tout; et tout cela d'ailleurs n'aurait point suffi à l'Eglise. Elle est par excellence une constructrice, et les œuvres positives sont l'unique domaine où son activité se satisfasse pleinement. Or, en même temps qu'elle se pouvait flatter d'avoir, longtemps à l'avance, dénoncé les désastreuses conséquences des fausses idées de liberté et de souveraineté, elle s'efforçait de préparer les fondements de la société future. Par cet effort même et par la façon dont elle le conduisait, elle dissipa les suspicions auxquelles avait pu donner lieu sa lutte acharnée contre certaines idoles du siècle. L'encyclique *Rerum Novarum* couronna l'œuvre. Le « libéralisme » du XIX[e] siècle avait mis plus de soixante ans à reconnaître aux travailleurs le droit de coalition, et les champions de la conception erronée de la souveraineté populaire n'imaginaient point ou n'admettaient point que dans le domaine économique le travailleur fût investi — je ne dis point d'une certaine souveraineté (le mot est vague, il dit trop ou trop peu) — mais d'un ensemble de garanties légales lui permettant de faire triompher ses légitimes revendications. « Parle; et si tu as le nombre tu auras la force. » Tous les quatre ans on tenait ce propos au « peuple souverain », mais il semblait qu'on en voulût accentuer l'ironie en disant aux nombreux membres souffrants de cette collectivité qualifiée de souveraine, lorsque la timidité de leur indigence protestait contre les injustices économiques : « Taisez-vous, car la force est ailleurs. » D'une part, une omnipotence plus théorique qu'effective; d'autre part, une impuissance absolue, cruellement réelle, avec le devoir de s'y résigner.

Et voici que des voix s'élevèrent, réclamant pour le travailleur des moyens légaux et un droit légal de converser avec le capital, d'élaborer, par cette commune conversation, les statuts du métier, et de substituer

ainsi à l'anarchie économique un régime d'harmonie et d'organisation professionnelle. Les voix qui parlaient ainsi étaient des voix catholiques ; elles trouvèrent dans l'encyclique *Rerum Novarum* un somptueux et inoubliable écho. Et ce que demandaient ces voix, ce que demandait l'Eglise, c'était une immense extension de l'autonomie humaine, extension que le libéralisme n'avait jamais prévue et qu'il allait faire effort pour conjurer. L'Eglise, cette antagoniste classique de la « souveraineté populaire », ouvrait des terrains nouveaux à l'influence effective des humbles ; elle aménageait, pour leurs souhaits ou pour leurs plaintes, des tribunes nouvelles.

Longtemps à travers les siècles on lui avait prêté l'allure d'une promeneuse lente et fatiguée, marchant parce que Dieu l'ordonnait, mais incapable de suivre les courants dont elle était éclaboussée, et plus impuissante encore à les gouverner. Et l'on avait rêvé d'un large et calme fleuve qui, sortant tôt ou tard de ces courants unifiés, emporterait à travers les âges, en une infaillible odyssée, et toujours plus loin du Sinaï, du Calvaire et du Vatican, l'arche grandiose de l'humanité nouvelle. Mais l'on vit, peu à peu, les courants hésiter : soit qu'ils fissent retour sur eux-mêmes, soit qu'autour d'eux ils multipliassent les ravages, ils s'attardaient en un tourbillonnement stérile. Et les imaginations optimistes cessèrent d'entrevoir le fleuve ; et sous l'incoercible poussée de la masse des humbles, déconcertés et dolents, il sembla que les parois de l'arche allaient craquer. Alors, au-delà de ce chaos, très en avant, tellement en avant que le « libéralisme » du siècle se demanda s'il y pourrait jamais atteindre, on vit reparaître l'antique promeneuse : n'ayant jamais couru après les faveurs du siècle, elle se trouvait l'avoir devancé. Et, grâce à elle, malgré les catastrophes

d'hier, malgré celles peut-être de demain, la croyance au progrès est demeurée sauve. Nous nous flattions de cette croyance comme d'une nouveauté : l'Eglise, depuis longtemps, l'avait consacrée; elle en avait, sous le nom d'espérance, fait une vertu ; et, de cette vertu, elle fera toujours un devoir.

FIN

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS CITÉS

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

DÉFINITIONS ET DISTINCTIONS

DEUXIÈME PARTIE

LEÇONS ANCIENNES ET NOUVELLES

TROISIÈME PARTIE

LES RÉCENTES MANIFESTATIONS DU CATHOLICISME SOCIAL

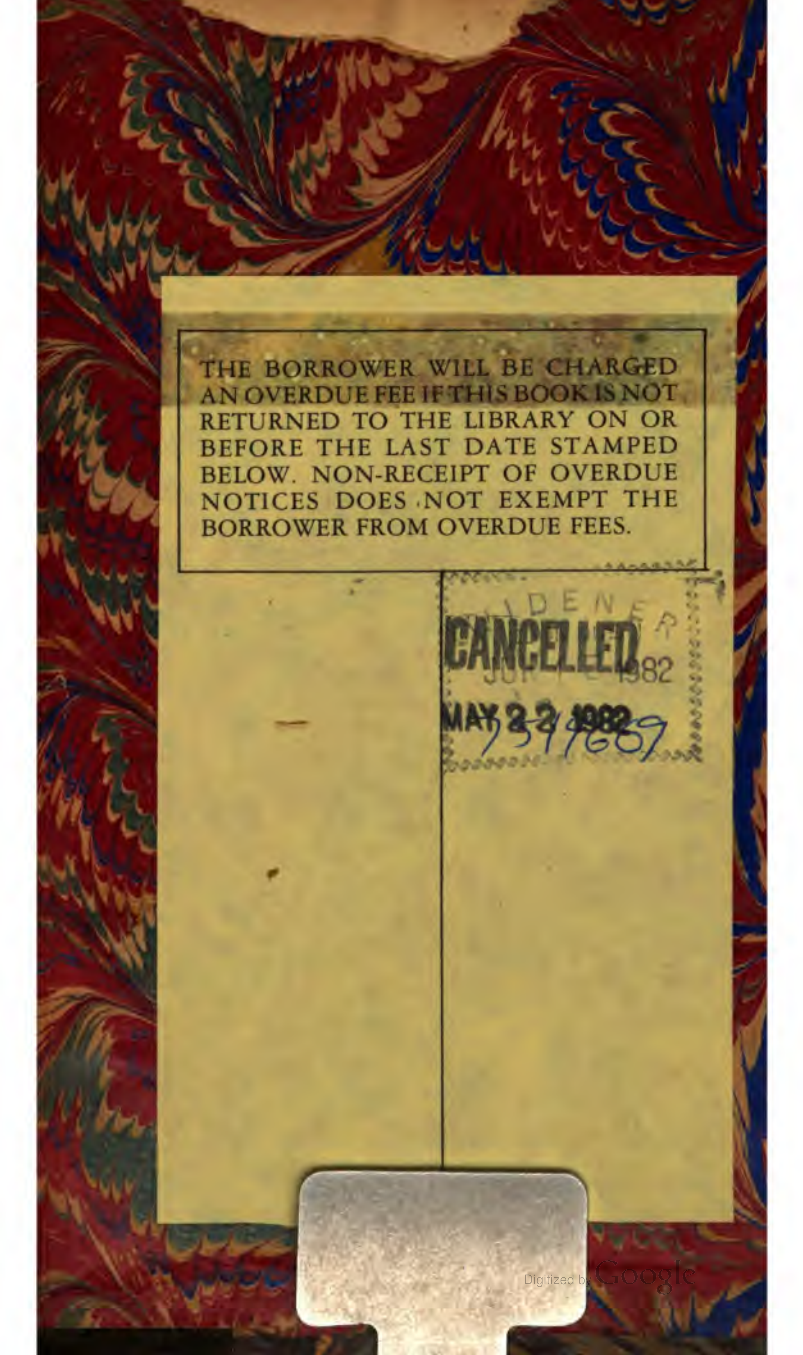
QUATRIÈME PARTIE

LE DEVOIR D'AUJOURD'HUI

ÉPILOGUE

TOURS, IMPRIMERIE DESLIS FRÈRES, RUE GAMBETTA, 6.




THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.
CANCELLED
MAY 22 1982

